N° 83
2003

Revue de réflexion théologique

HOKHMA

Christophe Desplanque : *responsable de ce numéro*

Adresse de la rédaction : D. Gonzalez, 17, av. Nationale, F-91300 Massy

Service de presse : Pierre-Alain Jacot, 3, rue Grefeuille,
F-30140 Anduze (Tél. 04 66 61 70 52)

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le Comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans *Ḥokhma*.

Composition et mise en page :
Scriptura
44, ch. de Géry, F-26200 Montélimar.
Tél. 00 33 (0)4 75 01 90 37.

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 2e trimestre 2003.
N° d'impression 03.0423. ISSN 0379 - 7465



Sur le site web **www.xl6.com**,
un index complet des articles parus depuis le début est consultable.

Ḥokhma 83/2003, pp. 1-13

« EN MÉMOIRE D'ELLE... »

À BÉTHANIE, UNE PETITE SPIRITUALITÉ DE L'ODEUR[1]

Par Eric de BONNECHOSE,
pasteur, Fontenay (Vendée, France)

Le nez comme parabole

On ne prie pas de la même façon dans les parfums domestiques d'un salon, parmi les relents de produits lessiviels qui emplissent une salle moderne, ou dans l'atmosphère chargée d'encaustique, de poussière, d'arômes de fioul et de vieux livres d'un temple du 19e siècle. Certes, en chacun de ces lieux nous nous efforçons de remplir ces « coupes d'or pleines de parfum, qui sont les prières des saints » (Ap 5,8). Mais avant d'être en odeur de sainteté, ne faut-il pas se souvenir que l'on possède un nez ?

Dans la vie spirituelle, les odeurs jouent certainement un rôle plus important que ce qu'on pense. Il est vrai qu'on évoque volontiers, de façon générale, la place des sens dans la vie spirituelle[2], en la focalisant souvent sur la tension entre raison et sensibilité. La question n'est pas nouvelle, mais elle est réactivée par l'évolution des sociétés occidentales, où la suprématie longtemps affirmée du rationnel et du technique s'étiole au profit de l'intuitif et du ressenti. L'impact des media audiovisuels contribue largement à une revalorisation de l'émotionnel, non seulement chez les jeunes mais dans toutes les classes d'âges. Les Eglises n'échappent pas à ces évolutions.

---

1 Version remaniée d'une série de méditations données pour l'aumônerie du synode régional des Eglises réformées de l'Ouest de la France, à Rennes, en novembre 2002.

2 Un numéro de *Hokhma* l'illustrait récemment (n° 79, 2002). John Yates y revenait sur le débat entre raison et ressenti dans le cadre d'une réflexion sur le témoignage du Saint-Esprit (pp. 1-32), Robin Stockitt évoquait « la manière dont les sens sont utilisés en vue du discernement », dans un paragraphe de sa comparaison entre Saint Ignace et John Wimber (pp. 33-56).

La réflexion chrétienne sur ce thème est généralement menée à partir de l'expérience spirituelle, de l'histoire du christianisme et de ses théologies, et de l'étude des Ecritures. Je propose ici de partir plutôt des sens eux-mêmes, de ce qu'ils sont comme expériences humaines pour ensuite « remonter » vers des thématiques spirituelles. De façon plus méditative que systématique, explorer quelques espaces où l'expérience sensorielle puisse servir de parabole pour percevoir une expérience plus profonde : celle de la rencontre avec Dieu.

Et je m'en tiendrai au sens de l'odorat. Pourquoi l'odorat ? Peut-être par pitié pour un sens qui n'est traditionnellement pas très prisé en théologie, dans ce royaume de la foi où « écouter » est roi, où « voir » est prince et vassal, où les autres sens sont manants... Mais plus sûrement parce que « sentir », « ressentir », « sentiment » renvoient sémantiquement au registre des émotions, des intuitions, des impressions qui nous traversent sans que nous les ayons convoquées, et qui souvent – qu'on le regrette ou non – orientent nos choix et motivent nos actions. Kipling écrit : « Pour faire vibrer les cordes du cœur, les odeurs sont plus sûres que ce que l'on voit, ou que ce que l'on entend »[3].

Le récit de l'onction à Béthanie (Mc 14,3-9) accompagnera cette réflexion ; il offre tout un bouquet de liens entre parfum et spontanéité, parfum et rencontre, parfum et excès, parfum et mémoire...

Corporéité, spontanéités

« Pendant qu'il était à table, une femme entra » (v. 3).

Comme souvent avec Jésus, l'exceptionnel se prépare dans la familiarité de la vie quotidienne. C'est le temps du repas. Le temps où la dimension la plus sociale – partager la table – recouvre la nécessité la plus vitale – manger. Dans tout repas il y a cette tension entre social et naturel, civilisé et animal, gratuit et nécessaire. A chaque bouchée il y a cette tension, ou cette ambivalence, entre goûter et dévorer, entre culture et nature.

Que n'a-t-on reproché à l'odorat, sur le fil de l'opposition entre nature et culture ! Si proche du goût, l'odorat a concentré sur lui les critiques et les mépris. « Sens ambigu, à la charnière de ceux de la distance (la vue et l'ouïe) et de ceux du contact (le goût et le toucher), sens animal, primitif, instinctuel, voluptueux, érotique, égoïste, impertinent, asocial... Platon et Aristote l'accusèrent à l'origine de plaisirs moins purs que ceux de la vue et de l'ouïe. Kant le considère comme un sens ingrat procurant davantage de désagréments que de satisfactions et juge par conséquent inutile de le cultiver. Hegel l'exclut de l'esthétique car il ne permet ni la vraie connaissance du monde, ni la vraie connais-

[3] Cité par Diane Ackerman, *Le livre des sens*, Paris : Grasset, 1991, p. 24.

sance de soi »[4]. Freud, de son côté, soulignera le lien entre l'effacement progressif du sens de l'odorat dans l'évolution de l'homme et le développement progressif de la civilisation. Ainsi l'odorat est-il renvoyé à l'animalité originelle dont l'homme, péniblement, se serait extirpé.

Parmi quelques résistants, Nietzsche s'efforce à l'inverse de revaloriser ce sens. Ce faisant, il emboîte le pas à Feuerbach, pour qui l'odorat est apte à des « actes spirituels et scientifiques ». Nietzsche refuse de rejeter dans l'ombre du mépris ce qui, en l'homme, serait de l'animalité. L'homme n'est pas pur esprit. Il ne penserait pas s'il n'était capable de percevoir. Puis le philosophe glisse vers la métaphore : l'odorat lui parle d'instinct et d'intuition. « Les liens de l'odorat avec la sagacité, la pénétration d'esprit, et la sympathie destinent ce sens à être celui du psychologue qui se guide de façon instinctive et dont tout l'art ne consiste pas à raisonner, mais à subodorer »[5]. Certes, Nietzsche cherche obsessionnellement à dénoncer les morales qu'il juge hypocrites et étouffantes, et les pensées qu'il trouve sclérosées et effrayées par la réalité. Le christianisme de son époque en fait partie. Mais ainsi il ouvre quelques portes salutaires pour l'odorat, pour l'intuition, pour la finesse d'esprit et l'affectivité, pour une prise en compte plus juste et plus large du réel. On dirait aujourd'hui : pour une appréhension plus globale de la réalité humaine.

Sommes-nous si loin de l'Evangile ? Quand la femme entre dans le lieu où se trouve Jésus, tout semble immobile, installé, institué, nommé. Il y a un village (Béthanie), une maison (celle de Simon), un temps fixé (celui du repas). Il y a des hommes, probablement à moitié allongés pour prendre ce repas, il y a des règles de bienséance. Les femmes sont à la cuisine, avec le gros des effluves. Il y a Jésus, bien accueilli et détendu dans un lieu qui lui est familier. Il y a du temps qui passe, du temps habituel. Surgit la femme, dans ce groupe d'hommes, à un moment incongru, pour un geste déplacé, exagéré. Il y a quelque chose de jeune, de vrai et de spontané dans son attitude. On pense aux spontanéités de notre époque, époque où l'on redécouvre une certaine liberté du corps, où l'on s'affranchit des règles et des habitudes. Comme on le chantait au début des années 1980 :

> « Ne plus courber le dos – même pour réussir,
> Préférer être bien dans sa peau que sourire sur commande
> Avoir pendant des mois trimé comme un fou
> Et un soir tout claquer d'un seul coup – Pour le plaisir… »[6]

---

[4] Annick Le Guérer, « Les philosophes ont-ils un nez ? », in *Odeurs. L'essence d'un sens*, Revue Autrement, série « Mutations », n° 92, septembre 1987, p. 49.

[5] A. Le Guérer, *ibid.*, p. 52.

[6] Herbert Léonard, *Pour le plaisir*, Compositeurs : Vline Buggy / Claude Carmone / Julien Lepers, Label : Sony, 1981.

Feeling, spontanéité. Le parfum répandu à l'heure du repas parle bien de cette réalité si personnelle, si subjective, si variable, si liée à l'instant, et qui pourtant constitue tellement, et de plus en plus, le moteur de nos choix et de nos décisions. Que l'on pense en particulier aux générations montantes, les adolescents, les jeunes adultes. Ceux qu'on voit rarement dans l'Eglise, sauf peut-être quand ils « le sentent », sur des « coups sympas » et souvent ponctuels. Ceux pour qui l'Eglise, c'est « comme tu le sens »... L'odeur qui se répand dans la maison où se trouve Jésus est une belle image de cette spontanéité, de ce *feeling* qui produit tout à coup une action étonnante, et qui se dissipe après quelques instants. L'odorat, ce sens du subjectif, de l'intuition, de l'intime, du corporel, est un sens d'avenir dans notre société. Les marchands l'ont bien... flairé. Partout, on aromatise et on odorise pour séduire. Je corrige les épreuves de cet article avec un stylo rouge, dont l'encre est parfumée à la cinnamome ! Peut-être est-ce le prix à payer pour un certain ré-apprivoisement de notre corps et de nos affects ?

Subjectivité

« Une huile de nard pur, d'un grand prix » (v. 3).

Deux qualités caractérisent le parfum que la femme vient briser sur la tête de Jésus. Il est très cher, et fait de nard pur. Trois cents deniers, c'est un an de salaire d'ouvrier, plus que ce qui est nécessaire pour donner du pain à cinq mille hommes (selon Mc 6,37). Mais au-delà des chiffres et de l'anecdotique, le grand prix du parfum parle du grand prix que représente Jésus pour la femme. Et l'on peut sans grande peine entendre résonner ces paroles bibliques où Dieu, le premier, dit à son peuple : « Tu as du prix à mes yeux » (Es 43,4). La pureté du nard, quant à elle, est moins mise en relief dans la suite de la péricope. Peut-être renforce-t-elle simplement le caractère exceptionnel et précieux du parfum ? Ou bien, en poussant l'interprétation, peut-elle rappeler la purification des lépreux (le repas se passe chez « Simon le lépreux »), ou évoquer la pureté morale de Jésus (contrastant avec la duplicité de Judas et des chefs des prêtres) ?

Quoi qu'il en soit, la femme manifeste la singularité et l'unicité de Jésus à ses yeux. Elle le distingue de tous les autres hommes allongés à côté de lui, et le met à l'honneur. Ce qui aurait pu être consacré à une foule de pauvres est consacré à un seul homme, dans la « maison du pauvre » (étymologie du mot Béthanie). Cet hommage à la singularité de Jésus trouve sa symétrie dans la singularité de tout homme et de toute femme aux yeux de Dieu. On ne sait pas ce qui motive l'acte de la femme de Béthanie. Mais en d'autres occasions Jésus a montré la qualité de son regard qui humanise, qui n'englobe pas dans une catégorie, qui n'enferme pas la personne dans une idée ni dans un acte.

Pour lui la personne est toujours unique, inclassable, originale, indéfinissable, non objectivable, irréductible aux liens psychologiques et sociaux qui pourtant la constituent en partie.

Le parfum et le sens de l'odorat entrent bien en cohérence avec cette dimension théologique. Il suffit de constater à quel point l'on manque de mots pour exprimer ce qu'on sent avec le nez. « L'olfaction n'atteint pas l'abstraction. Abstraire, ça veut dire pouvoir utiliser des descripteurs qui soient communs à plusieurs objets. Pour les odeurs, on n'y arrive pas, pour deux raisons : d'abord la dimension et la complexité du champ sont très grandes ; ensuite, il n'y a pas d'observateur standard »[7]. Les autres sens se rapportent plus facilement à quelques grandeurs. Ainsi la vue utilise-t-elle trois directions spatiales et trois couleurs ; l'ouïe a besoin de trois vecteurs : fréquence, direction et intensité de la source ; le toucher en emploie cinq ; le goût un peu plus. Pour l'odorat, c'est bien plus compliqué. Ce sens « chimique » interprète des informations transmises par cinq millions de cellules olfactives. Or il n'y a pas deux personnes qui aient la même série de cellules olfactives ; l'olfaction demeure essentiellement subjective.

Le philosophe Michel Serres souligne combien cette singularité de l'odorat, si l'on prend le temps de la mettre en œuvre et de l'apprivoiser, est source de plaisir et d'humanisation. Prenant ainsi le contre-pied des philosophies qui associent odorat et animalité, il affirme : « A mépriser la sensation, à la remplacer par des artifices, par des discours orthopédiques, nous courons à l'animalité. La bête bouffe vite, l'homme goûte. Il jouit des odeurs, il ne chasse plus. La cruauté n'évente que le sang »[8]. La finesse et le raffinement du sentir viennent au secours de la rudesse des autres sens, en raison même de la singularisation possible des objets sentis. « L'odorat et le goût différencient, alors que le langage, comme la vue et l'ouïe, intègre. (...) Les mots s'entassent dans les lexiques, la nourriture, gelée, s'accumule dans les chambres froides, on dirait des comptes en banque, les parfums et les goûts passent, évanouissants, éphémères. Différentiels. »

Rencontre

« Elle répandit le parfum sur la tête de Jésus » (v. 3).

Michel Serres nous met sur une piste complémentaire de la précédente. L'odeur est singulière et difficile à définir ; elle est également passagère, fugace, difficile à enfermer et à reproduire. Il y a donc dans

---

[7] Patrick Mac Leod, « Si on ne sent pas pareil, c'est qu'on 'nez' pas pareil », in *Odeurs. L'essence d'un sens*, p. 75.

[8] Michel Serres, *Les Cinq Sens*, Paris : Grasset, 1985, extrait cité dans *Odeurs. L'essence d'un sens*, p. 12.

l'odorat une dimension qui est de l'ordre de la rencontre, de la présence momentanée de deux créatures l'une à l'autre. « Sens de la confusion donc des rencontres, sens rare des singularités, l'odorat glisse du savoir à la mémoire et de l'espace au temps ; sans doute, des choses aux êtres »[9].

On sait la place de l'odorat dans les rencontres intimes. A commencer par celle du bébé avec sa mère. Au bout de quelques minutes, le nouveau-né est capable de reconnaître l'odeur de sa mère. Si celle-ci vient à s'absenter, un vêtement imprégné de son odeur apaisera l'enfant. Elle est moins douée que lui ; il lui faut quelques semaines pour parvenir – tout de même ! – à un résultat semblable : le reconnaître à l'odeur, parmi plusieurs autres. La rencontre amoureuse confirme, et peut-être répète, ce plaisir originel du sentir joint à la rencontre. Parmi toutes les littératures de l'humanité, le Cantique des Cantiques en est l'un des plus magnifiques témoins ! Plus généralement, le plaisir de s'embrasser ne vient-il pas du plaisir et du besoin de se sentir mutuellement ? Elle est assez juste, l'expression qui dit : « Je ne peux pas le sentir », quand la rencontre avec quelqu'un est insupportable !

Diane Ackerman traque dans diverses cultures ce lien entre odorat et rencontre. « Parmi de vastes tribus de nombreux pays – Bornéo, sur le fleuve Gambie en Afrique occidentale, en Birmanie, en Sibérie, en Inde –, le mot pour 'embrasser' signifie 'sentir'. Un baiser est en fait une manière de sentir longuement son aimé, un parent, un ami. Les membres d'une tribu de la Nouvelle-Guinée se disent au-revoir en plaçant une main sous l'aisselle les uns des autres, puis, l'ayant ôtée, en s'en caressant le corps, en sorte qu'ils se recouvrent de l'odeur de l'ami ; dans d'autres cultures, on se renifle réciproquement, ou l'on se frotte réciproquement le nez en signe de salutation »[10].

L'exemple de la Nouvelle-Guinée pourrait laisser croire que l'odeur donne prise sur l'autre, comme une façon de le posséder. Mais sa fugacité l'interdit. « Sentir l'être aimé, c'est être pendant quelques instants dans l'illusion de sa présence. C'est croire qu'il est possible d'accéder à son intérieur, c'est-à-dire finalement d'avoir accès à son âme. (...) Mais jamais on ne s'en trouve possesseur. En ce sens, l'odeur est bien ce qui de l'autre signe son irréductibilité »[11]. En contradiction flagrante avec les convictions de Lacan, pour qui l'animalité de l'odorat paraît incompatible avec la prise en compte d'une véritable altérité : « La régression organique chez l'homme de l'odorat est pour beaucoup dans son accès à la dimension Autre »[12].

---

[9] M. Serres, *ibid.*, p. 15.

[10] D. Ackerman, *op. cit.*, pp. 38-39.

[11] Bernard Marcadé, « Odor di femina », in *Odeurs. L'essence d'un sens*, pp. 144s.

[12] Jacques Lacan, *L'identification*, séminaire 1961-1962, cité par Annick Le Guérer, p. 54.

A travers la question de la rencontre, nous voilà au cœur de la vie spirituelle. Que la femme de Béthanie use de parfum pour honorer Jésus, voilà qui est habituel dans les coutumes orientales. Mais qu'elle le fasse dans des circonstances inhabituelles, au cours d'un repas et en grande quantité, interroge sa relation particulière avec Jésus. Relation pour le moins ambivalente, que Marc ne cherche pas à élucider. Reconnaissante ou amoureuse ? En offrande ou en demande ? Le recours au parfum traduit précisément cette ambivalence, entre rite d'accueil et artifice de séduction, entre accès à l'autre et captation de l'autre. Un va-et-vient entre le désir de saisir et la nécessité de laisser partir, entre le sentiment de connaître et la reconnaissance d'un mystère de l'autre. Là encore le Cantique des Cantiques, tout empli de senteurs, en est une excellente illustration : les deux amants y oscillent entre l'émerveillement de la présence et l'inquiétude de l'absence.

Ainsi en va-t-il probablement de toutes nos rencontres, comme de notre foi. Qui dit vie spirituelle dit respiration, alternance d'inspiration et d'expiration, d'incorporation et de restitution, d'acquisition et de don. Le sentir accompagne la rencontre, comme il accompagne la respiration. L'odorat n'est-il pas ancré sur la respiration, seul parmi les cinq sens à s'appuyer ainsi sur une fonction vitale ?

Odeur et offrande

« Pourquoi perdre ainsi ce parfum ? » (v. 4).

Quoi qu'il en soit des intentions de la femme de Béthanie, on ne peut enlever à son geste la dimension du don, de l'offrande. Ce qu'elle accomplit là, dans un cadre profane, reprend et dépasse toute l'histoire de l'offrande de parfums dans la religion. La parfumerie n'a pas été inventée pour l'agrément des belles dames. « Connues dès l'origine des civilisations, les essences parfumées furent d'abord utilisées à des fins sacrées : embaumement des morts, onction des élus, sacrifices aromatiques aux ancêtres et aux divinités apparaissent comme des constantes du monde antique, de la Chine à la Perse et de l'Arabie à la Grèce »[13].

On peut imaginer ce qui, dans le parfum, est évocateur de la relation avec le divin. Invisible, impalpable et pourtant prégnant, agréable, stimulant l'esprit… Brûlé ou non, il monte vers le ciel où réside la divinité. Dans l'épopée de Gilgamesh, on en trouve une illustration amusante. Le héros, Outa-Napishtim, vient de survivre au déluge et sort de son embarcation. « J'offris un sacrifice. Je disposai une offrande au sommet de la montagne, je plaçai deux séries de vases rituels, au bas desquels

---

[13] Ruth Scheps, « Les dieux, l'amour, la mort », in *Odeurs. L'essence d'un sens*, p. 38.

je versai de l'acore, du cèdre et du myrte. Les dieux en sentirent l'odeur, les dieux en sentirent l'odeur agréable ; les dieux, comme des mouches, s'assemblèrent autour du sacrificateur »[14].

Israël n'a pas manqué d'inscrire cet usage de l'odeur dans son culte. Dans son mémoire sur l'offrande, Antoinette Butte, sœur de Pomeyrol, évoque la diversité des odeurs et des sacrifices mentionnés par l'Ancien Testament. Retenons-en ici simplement deux modalités en rapport avec notre thème. Il y a tout d'abord l'odeur des sacrifices animaux et végétaux quand on les consume par le feu. Le livre des Nombres mentionne particulièrement que ces sacrifices sont « d'agréable odeur à l'Eternel »[15]. Ce caractère agréable est, bien sûr, celui que l'on sent avec le nez. Mais il correspond aussi et surtout à l'agrément que Dieu peut donner à ces sacrifices, pour autant qu'ils satisfassent à toutes les exigences de la loi. « Par quoi il faut entendre non seulement celles des rites, mais encore les exigences morales et l'intention »[16].

Une autre modalité réside dans l'offrande de parfum : « D'abord encens, cette offrande devient, après l'Exil, parfum spécial minutieusement composé de storax, onyx et galbanum mêlés à l'encens »[17]. C'est généralement une offrande complémentaire, qui en accompagne d'autres et qui a pour rôle de représenter les prières qui montent vers Dieu. « L'offrande des parfums est signe et belle image de la prière du Peuple de Dieu, qui monte vers Lui journellement, là où brûle l'holocauste de nos vies, se mêle à nos humbles offrandes, manifeste et entretient l'alliance ; enfin, dans l'intercession, s'interpose entre le péché de l'homme et la justice de Dieu »[18]. Et de citer le Psaume 141 : « Que ma prière soit devant ta face comme l'encens, et l'élévation de mes mains comme l'offrande du soir ».

C'est dans cet héritage immense que s'inscrit la femme de Béthanie, par son geste d'offrande. Mais elle le dépasse radicalement. En effet l'offrande n'est pas donnée dans un édifice cultuel ou religieux, ni dans le cadre d'une prescription rituelle. Elle prend place dans un lieu domestique, profane, et dans la plus grande liberté. Antoinette Butte y voit « une offrande inutile », un « geste pur de l'adoration »[19], une sorte de dépassement de la tradition par excès, ce qui reste finalement en continuité de la tradition. J'y sens plutôt une rupture, un acte profondément novateur et subversif, représentatif de la foi chrétienne

---

[14] Cité par P. Grelot, *Homme, qui es-tu ? Les onze premiers chapitres de la Genèse*, in Cahiers Evangile, n° 4, p. 43.

[15] Nb 15,3 ainsi qu'une quinzaine d'autres mentions aux chapitres 15, 28 et 29.

[16] Antoinette Butte, *L'offrande. Office sacerdotal de l'Eglise.* Saint Etienne du Grès : Pomeyrol, Paris/Strasbourg : Oberlin, 1965, p. 49.

[17] A. Butte, *ibid.*, p. 142.

[18] A. Butte, *ibid.*, p. 143.

[19] A. Butte, *ibid.*, pp. 173-175.

nouvelle. Désormais l'adoration peut avoir lieu dans un lieu profane ; « Ni sur cette montagne, ni à Jérusalem, mais en Esprit et en vérité », dirait l'évangéliste Jean[20]. Désormais surtout, c'est en Jésus-Christ que l'adoration trouvera son plein agrément auprès de Dieu. Rupture radicale. Un détail du texte signale symboliquement cette rupture : le vase d'albâtre est brisé. L'offrande est définitive, irréversible. Comment ne pas voir là une allusion à celle que Jésus va faire de sa vie, le lendemain même ? Offrande accomplie « une fois pour toutes », selon l'expression de l'épître aux Hébreux[21].

Ainsi une simple offrande de parfum vient-elle annoncer le drame de la croix et révéler le lien complexe, fait d'héritage et de rupture, entre la foi chrétienne et la tradition juive. Les convives attablés avec Jésus ont bien perçu cette perte et cette rupture. Quel gâchis, cette offrande de parfum ! On pourrait imaginer le lendemain une parole similaire : quel gâchis, cette mort sur la croix ! Paradoxe de l'amour de Dieu, qui passe par l'excès du don et par la perte. Marc nous place résolument devant la croix, et le parfum lui sert de support. Le parfum en effet se disperse et se volatilise. Le sentir, c'est en même temps se préparer à le perdre. Le parfum est par essence ce qui meurt en se donnant, alors que paradoxalement il prend sens et vie à cet instant même. Enfermé dans le flacon, il est inutile. En s'échappant il devient parfum, et il le devient dans l'excès et dans la perte. Le parfum est l'image même du don par excès. Le sentir, c'est capter quelques-unes de ses molécules dans nos récepteurs olfactifs. Mais combien de milliers de molécules s'échappent, retombent ou se dispersent en pure perte, pour que seulement quelques-unes soient senties ?

Discernement

« Elle a fait une bonne action à mon égard » (v. 6).

« Les pauvres, quand vous le voulez, vous pouvez leur faire du bien » (v. 7).

A dire vrai, les convives attablés chez Simon le Lépreux n'ont pas situé leur protestation sur le terrain de la théologie de la croix ! Ils s'en tiennent au financier, ou, plus exactement, à l'éthique. Ne faut-il pas donner utilement aux pauvres, plutôt que de gaspiller pour un seul homme ? Une telle attitude ne serait-elle pas juste, et sensible à l'amour du prochain ? Jésus n'en disconvient pas, et relève le registre éthique de l'aumône : « Les pauvres, vous pouvez leur faire du bien (ευ) ». Il y oppose cependant un autre bien, celui des soins d'embau-

---

20 Jn 4,21-24.

21 He 10,10.

mement du corps d'un défunt[22] : « Elle a fait une bonne (καλον) action à mon égard ». Nous voilà dans le registre du discernement : comment sentir et décider ce qui est juste et bon, dans certaines circonstances particulières ?

Et nous voilà une fois de plus dans un registre typique de l'odorat et du sentir. Selon les scientifiques, l'odorat serait une fonction très précoce de notre intelligence. Diane Ackerman le signale avec humour. « Dans une ancienne version, plus pisciforme, de notre humanité, nous nous servions de notre odorat pour trouver un mâle, ou détecter l'arrivée d'un barracuda. Inévaluable appareil de contrôle grâce auquel nous empêchions un poison d'entrer dans notre bouche et dans le délicat système en circuit fermé de notre corps, l'odorat fut le premier de nos sens, et il fonctionna si bien que la petite protubérance de tissu olfactif au sommet du cordon nerveux se mua en cerveau. A l'origine, nos hémisphères cérébraux étaient des bourgeons sur nos tiges olfactives. Nous pensons parce que nous sentions »[23].

Avec l'odorat nous vient donc la faculté de discerner entre ce qui ëst bon et ce qui est mauvais. Une de nos premières réactions devant une odeur inconnue n'est-elle pas encore de nous exclamer : « cela sent bon ! », ou « cela sent mauvais ! » ? C'est évidemment le degré zéro de l'éthique, et il reste quelques progrès conceptuels à accomplir pour prétendre entrer au Comité Consultatif National d'Ethique. Mais notre attention est attirée sur la part d'intuition, de sensibilité, de flair nécessaire à la réflexion et au discernement éthiques.

Cela est d'autant plus vrai pour le discernement spirituel. Dans ses *Exercices Spirituels*, Ignace de Loyola fait une large part au sentir pour s'orienter dans la vie chrétienne. La raison n'est pas congédiée, mais l'un des matériaux de base du discernement est constitué des diverses « motions » sensibles qui nous traversent, sentiments de joie ou de tristesse, de paresse ou d'ardeur, etc. Le discernement consiste alors à chercher et trouver la source de ces motions : nous-mêmes, Dieu, ou le « mauvais esprit », et à en déduire l'attitude à adopter pour suivre le Christ[24]. Nous sommes ici dans la métaphore du sentir et du goûter. « Ce n'est pas d'en savoir beaucoup qui rassasie et satisfait l'âme, mais de sentir et de goûter les choses intérieurement »[25].

Ignace n'innove pas entièrement. On trouve par exemple de longues réflexions sur le discernement des esprits au 5e siècle chez Diadoque de Photicé. Il écrit notamment, avec la métaphore du goût,

---

[22] La T.O.B. signale dans ses notes de la version de Matthieu que « l'ensevelissement compte au nombre des œuvres de piété du judaïsme tardif ».

[23] D. Ackerman, *op. cit.* p. 35.

[24] Ignace de Loyola, *Exercices Spirituels*, § 32, 2-3, éd. Paris : Desclée de Brouwer, coll. Christus, n° 61, 1986, p. 48.

[25] I. de Loyola, *ibid.*, § 2, 5, p. 28.

proche de l'odorat : « Le sens de l'esprit est un goût exact de ce que l'on discerne. Car, de la même manière que lorsque nous sommes en bonne santé, grâce au sens corporel du goût, nous distinguons sans erreur les bonnes saveurs des mauvaises pour diriger notre appétit vers ce qui est savoureux, ainsi notre esprit, lorsqu'il commence à se mouvoir en bonne santé, dans une grande insouciance, peut ressentir en plénitude la consolation divine, sans jamais se laisser détourner par la consolation contraire »[26].

Mémoire

« En mémoire d'elle » (v. 9).

Terminons ce parcours par l'élément le plus célèbre porté par l'odorat : la mémoire. On ne peut éviter de mentionner Proust et ses madeleines. Dans une phrase superbe, il situe parmi les grandes consolations de l'existence l'odeur des choses disparues. « Quand d'un passé ancien rien ne subsiste, après la mort des êtres, après la destruction des choses, seules, plus frêles mais plus vivaces, plus immatérielles, plus persistantes, plus fidèles, l'odeur et la saveur restent encore longtemps, comme des âmes, à se rappeler, à attendre, à espérer, sur la ruine de tout le reste, à porter sans fléchir, sur leur gouttelette presque impalpable, l'édifice immense du souvenir »[27].

Moins poétiquement, cette connivence particulière entre odorat, mémoire et émotion a des raisons neurologiques. « Sitôt perçue, une odeur diffuse au cerveau olfactif qui, par son circuit limbique, fonctionne en même temps que le cerveau des émotions et celui de la mémoire. Ce qui revient à dire qu'une information olfactive, même non consciente, présentifie l'absent, comme chez le chat, mais chez l'homme cette présentification se fait sous forme de souvenir »[28]. L'odorat a donc un accès direct au centre de nos émotions, la médiatisation du langage et de la pensée n'intervenant qu'après coup. Les centres du langage, en effet, sont à l'autre extrémité du cerveau, contrairement au centre de la mémoire, qui est tout proche. Cela explique le temps que nous mettons parfois à nommer le lieu ou le souvenir associé à une odeur. L'émotion est immédiate, et nous savons que nous avons cette odeur en mémoire. Mais l'identification est parfois plus difficile, comme tout travail de mémoire.

---

26 Diadoque de Photicé, *La perfection spirituelle*, § 30, éd. Paris : Migne, coll. « Les pères dans la foi », 1990, p. 28.

27 Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, Paris : Gallimard, coll. Pléiade, T. I, p. 47.

28 B. Cyrulnik, *Les nourritures affectives*, Paris : Odile Jacob, 2000, p. 25.

Susciter mémoire et émotion. Au-delà de l'expérience courante que nous pouvons en faire, cette propriété notable de l'odorat peut donner lieu à des pratiques très diverses, comme celle de la thérapie par les odeurs. Dans un livre très suggestif, un détenu de la prison de Fresnes raconte, avec sa thérapeute, comment il parvient à renouer avec ses émotions, son histoire et sa parole, par la médiation d'échantillons d'odeurs de synthèse. Les essences deviennent pour lui des vecteurs de libération intérieure, dans un univers carcéral où les odeurs sont peu nombreuses et souvent désagréables, véritables « odeurs de mort »[29].

Jésus ne manque pas d'associer, lui aussi, le geste de sa parfumeuse à un acte de mémoire. De même que la femme s'est inscrite dans la longue tradition biblique des sacrifices et des offrandes de parfum, il s'inscrit dans la longue tradition biblique des appels à la mémoire. On peut dire que la Bible tout entière est un appel à faire mémoire, à tenir devant soi bien présentes les promesses de Dieu et ses exigences. Jésus a évoqué sa mort, faisant à la femme un premier cadeau : son geste de groupie est transformé en acte de prophétesse. Il évoque pour terminer l'expansion de l'Evangile, et prophétise au sujet de la prophétesse ! Ainsi Jésus saisit-il l'occasion de l'expansion du parfum dans la maison, pour évoquer l'expansion de l'Evangile et sa promesse de mémoire.

Le parfum n'est-il pas ce qui signifie une présence malgré l'absence ? On est frappé de constater, dans la phrase de Proust rappelée tout à l'heure, combien les thèmes de mort et de survivance sont fortement présents. Ce n'est pas encore la résurrection. Mais cela donne à méditer sur ce qui se passe dans la Sainte Cène, lorsqu'on partage le pain et le vin « en mémoire de ». Une mémoire qui nourrit la foi, une mémoire qui renforce la communion avec le Ressuscité.

Dernière senteur

Notre parcours a sans doute été exploratoire et dispersé. Comment pouvait-il en être autrement avec un sens difficile à cerner, et de mauvaise réputation ? J'espère avoir suggéré l'intérêt de l'odorat comme image pour parler de la foi et de la vie spirituelle. Il me semble que cela peut être utile et pertinent pour partager l'expérience de la foi dans une société où l'odorat, et surtout le ressenti, sont de plus en plus sollicités. Sans idolâtrie, mais sans mépris non plus pour une dimension de notre vie où Dieu peut parler. Ecouter Dieu ne se joue pas seulement avec nos oreilles d'auditeurs, nos yeux de lecteurs ou de spectateurs, et

[29] Michel Gaulier-Marie-Thérèse Esneault, *Odeurs prisonnières*, La Penne-sur-Huveaune (13) : éd. Quintescence, 2002.

notre intelligence. Ecouter Dieu passe aussi par notre peau, notre nez, notre mémoire, nos intuitions. L'évangile de Marc a su, pour sa part, laisser s'imprégner le parfum entre les lignes du texte de l'offrande à Béthanie. Et depuis ce geste prophétique, soyons-en sûrs : Jésus a une odeur. Dieu sent l'amour. ■

Ḥokhma 83/2003, pp. 14-48

par
Jean DECORVET,
pasteur dans la paroisse de Lonay-Préverenges (Eglise Evangélique Réformée du Canton de Vaud, Suisse)

QUELLE PLACE POUR LE SAINT-ESPRIT DANS LA TRINITÉ ?

UNE RÉFLEXION THÉOLOGIQUE SUR LA QUESTION DU *FILIOQUE*

2e partie[1]

Réfléchir à la question du *Filioque* n'est pas chose aisée. Trop d'expressions, notions, querelles, erreurs et demi-vérités, trop d'émotion et d'incompréhension s'entremêlent pour pouvoir en donner une explication nette et lisse. Malgré un vocabulaire désormais assuré – un Dieu en trois Personnes, une substance ou essence et trois hypostases – malgré des déclarations de foi communes aux trois grandes confessions chrétiennes – symbole des Apôtres, symbole de saint Athanase, profession de foi de Chalcédoine, etc. – l'ajout du *Filioque* au symbole de Nicée-Constantinople constitue toujours une pierre d'achoppement entre chrétiens « orientaux » et « occidentaux », catholiques ou protestants. Question théologique au cœur des réflexions trinitaires, le *Filioque* cristallise des compréhensions différentes du mystère de la Trinité et de ses enjeux.

Dans la première partie de cet article, j'ai tenté de mettre en perspective cette lancinante querelle de plusieurs siècles. Une perspective historique tout d'abord pour dégager les étapes de la rupture ; une perspective doctrinale ensuite pour comprendre la cohérence des constructions théologiques et la logique des arguments en jeu. Le tableau

[1] La première partie de cet article est parue dans le précédent numéro de *Hokhma*, n° 82, pp. 1-24. Quelques erreurs de typographie y ont été décelées :
– p. 12, ne pas lire : « *o` Monarcoj* (*ho Monarchos*) », mais : « ὁ Μοναρχος (*ho Monarchos*) ;
– p. 16, ne pas lire : « c'est le *o`moousioj* (du grec *homos*…) », mais : « c'est le ὁμοουσιος (du grec *homos*…) » ;
– p. 22, ne pas lire : « d'un Père *o` Monarcoj* », mais : « d'un Père ὁ Μοναρχος ».
Les références complètes d'ouvrages et d'articles qui ont été mentionnées dans la première partie de l'article ne seront pas indiquées à nouveau dans cette seconde partie.

global ainsi dépeint n'a probablement été ni très net ni très lisse, et assurément incomplet. J'ai tenté de discerner les approches des uns et des autres pour comprendre « ce qui est en jeu » lorsque l'on parle de la question du *Filioque*. Mais je n'ai encore rien dit de mes préférences. Et, d'ailleurs, faut-il trancher ? *Filioque* ou *a Patre solo* ou encore une tierce conception ? Après les mises en perspective historique et doctrinale, et après les premières évaluations, il est temps de prendre position.

Mais quel chemin dois-je emprunter pour fonder mon choix ? Sur les sentiers parfois rudes et rocailleux de la théologie, les développements d'un raisonnement jusqu'à sa conclusion ne sont pas toujours rapides ni faciles. La complexité fait meilleur accueil à l'enquête rigoureuse qu'aux recettes toutes faites. Ainsi en va-t-il pour la question du *Filioque*. A moins de retomber inconsciemment sur les rails de ma tradition théologique, il me faut dépasser le stade des mises en perspective historique.

Classiquement, c'est l'Ecriture qui occupe le lieu d'origine de la connaissance théologique. En effet, quelle que soit la diversité des manifestations de l'Esprit et de ses modes de communication, je ne peux connaître le sens des révélations divines que *via* une Parole inspirée, donc pour moi comme frappée du sceau de l'autorité divine, c'est-à-dire *via* l'Ecriture canonique. Saint Augustin déjà – le maître de la pensée théologique occidentale – affirmait avec force la vérité des Ecritures : « En tout cas, quiconque, dans les Ecritures, pense autrement que l'auteur sacré, se trompe, vu qu'elles ne mentent pas »[2]. De façon tout à fait semblable, Calvin y voit la « pure vérité de Dieu »[3] pour l'Eglise. La théologie chrétienne a traditionnellement vu dans l'Ecriture le lieu qui nous fait connaître de façon normative la vérité de Dieu[4]. Un examen du dossier biblique sera donc nécessaire.

Les textes qui fournissent le plus grand nombre de références à l'Esprit et qui alimentent les plus âpres débats sur la procession du Saint-Esprit sont les cinq promesses du Paraclet dans les Discours d'adieu

---

[2] Saint Augustin, *Le magistère chrétien* (Bibliothèque augustinienne 11), I, XXXVII, 41, Paris, Desclée de Brouwer, 1949.

[3] Jean Calvin, *Institution de la Religion Chrétienne*, I, VII, 2, Genève, Labor et Fides, 1957.

[4] S'il est connu que les protestants insistent sur l'autorité de la Bible (*sola Scripura*), un catholique comme Yves Congar parle aussi d'une Ecriture « inspirée » et « normative », et qui a « valeur de critère pour apprécier l'expérience de Dieu que les hommes peuvent faire » (*Je crois en l'Esprit Saint*, t. 1, pp. 9 et 10). De même du côté orthodoxe, Paul Evdokimov définit la spiritualité orthodoxe comme étant « essentiellement biblique ». Un biblicisme qui attire à Christ : « La Parole lue et écoutée conduit toujours à la Personne vivante du Verbe » (*L'orthodoxie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979, p. 187). Tant en Occident qu'en Orient, la Bible est la source essentielle de notre connaissance théologique.

de l'évangile selon saint Jean (Jn 14-16). On y trouve une telle profondeur et une telle richesse de pensée que les études sur le *Filioque* se rapportent immanquablement aux termes et intuitions de l'évangéliste Jean. C'est donc à ces textes-là que je limiterai mon examen : une enquête exégétique pour comprendre la terminologie johannique et pour discerner le plan sur lequel l'évangéliste évoque la procession du Saint-Esprit. Mais est-ce tout ? Est-ce avec la seule expression biblique que l'on a le mot de la fin ? Pour le dire autrement, le travail dogmatique n'est-il qu'une répétition ou une imitation actualisée du contenu biblique ? Dans ce cas, il n'y aurait guère de différence entre la théologie biblique et la théologie systématique, et le Symbole de Nicée-Constantinople lui-même serait irrecevable puisqu'il fait mention de termes qui ne sont pas contenus explicitement dans l'Ecriture. Certes, la théologie systématique rassemble et ordonne les enseignements bibliques mais elle développe aussi l'intelligence de la foi pour répondre à l'exigence du débat contemporain. Il y a donc un travail à distance qui doit s'effectuer, un travail de développement doctrinal, mais sur fond de conformité au sens du langage employé dans la Bible. Ce sera l'objet du chapitre suivant. Les résultats ainsi obtenus seront directement utiles pour le troisième et dernier chapitre « Le Saint-Esprit dans la Tri-unité divine ». Il s'agira de tirer les conséquences du travail précédemment entrepris pour esquisser une construction théologique de la troisième Personne. Finalement, en conclusion, je tâcherai d'appliquer cette « théologie trinitaire » à un enjeu actuel concret.

L'enquête sera peut-être fastidieuse par endroits[5]. Elle ne visera pas d'abord à discerner les manifestations de la réalité de l'Esprit vécue aujourd'hui mais s'attachera à déterminer le cheminement possible pour accepter ou refuser le *Filioque* et à en comprendre l'interprétation théologique. Chemin rude et rocailleux certes, mais nécessaire, me semble-t-il, si l'on veut choisir et approfondir sa position dogmatique.

2. Trinité économique et Trinité ontologique

Les deux traditions, occidentale et orientale, distinguent habituellement entre Trinité ontologique ou immanente et Trinité écono-

---

[5] Comme cet article reprend uniquement, dans une version révisée, la partie dogmatique d'un travail de mémoire interdisciplinaire en Théologie Systématique et en Nouveau Testament, ma recherche exégétique n'a pu être insérée en entier faute de place. Les fréquents retours au texte biblique sont donc, pour la plupart, des insertions ultérieures. La fluidité de la lecture peut en être affectée. Je prierais le lecteur rebuté par l'austérité de l'enquête de bien vouloir persévérer jusqu'à la conclusion. Il y trouvera des pistes pour discerner concrètement l'action de l'Esprit aujourd'hui. J'ose croire que l'enjeu en aura valu la chandelle.

mique[6]. Schématiquement, on peut dire que la Trinité ontologique est la perception des Personnes divines telles qu'elles sont en Dieu lui-même, de toute éternité. Là se situent les *opera ad intra* (loc. lat. *œuvres [tournées] vers l'intérieur*), c'est-à-dire les œuvres de la Trinité engagée en elle-même, comme l'« œuvre » de génération du Fils par exemple. La Trinité économique est la perception des Personnes divines telles qu'elles s'engagent dans l'histoire du monde et de l'humanité. Les *opera ad extra* (loc. lat. *œuvres [tournées] vers l'extérieur*) se situent sur ce plan précis de la mission : c'est l'histoire du salut.

J'ai déjà évoqué cette distinction en abordant la théologie du Symbole de Nicée-Constantinople[7]. Elle est capitale pour notre étude. L'Orient aussi bien que l'Occident s'accordent à intégrer le filioquisme sur le plan de la manifestation, de l'économie du salut. La mission de l'Esprit dans le monde remonte à l'activité du Père aussi bien qu'à celle du Fils ; elle se fait en dépendance de ces deux facteurs divins. Mais Occidentaux et Orientaux diffèrent lorsqu'il s'agit de savoir si l'on peut appliquer ce schème à l'ontologie. Nous touchons là au nœud du problème. Du rapport que l'on pourra établir entre ces deux plans dépendra en grande partie l'acceptation ou le refus du *Filioque*.

2.1. La place du Filioque *dans les traditions occidentale et orientale*

Soucieux que la spéculation théologique trinitaire ne soit pas déviée en une logique rationnelle, les Grecs soulignent avec insistance l'apophatisme : Dieu échappe, il est de l'ordre du mystère. On ne peut prononcer aucun discours univoque sur son Etre. En valorisant une théologie essentielle de la Trinité et en évitant de distinguer irréductiblement hypostase et essence, les Latins en viendraient à négliger la priorité de l'économique[8] : primauté de la singularité, de l'Existant. L'Eglise orthodoxe entend souligner, en effet, le concret de toute expérience, c'est-à-dire la Trinité en tant que source de toute révélation[9].

---

6 Cf. par exemple : Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, pp. 34-44 ; Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, t. 1, Grand Rapids, Eerdmans, 1991, pp 319-327 ; Michel Corbin, « Trinité », in *Dictionnaire critique de théologie*, pp. 1173-1175 ; Wayne Grudem, *Systematic Theology*, Leicester – Grand Rapids, IVP – Zondervan, 1994, pp. 248-256.

7 Voir ma première partie, pp. 7-10.

8 Pierre Gisel se fait le relais de cette critique : « Ne va-t-on pas ainsi accorder – là aussi : au moins de fait – un dangereux primat à la logique, raisonnable et déductrice ? [...] La porte serait ainsi ouverte pour une transformation de la théologie chrétienne en une 'philosophie de l'essence' » (*La subversion de l'Esprit*, p. 74).

9 Vladimir Lossky est particulièrement clair à ce propos : « Voici l'aboutissement de l'apophatisme : la révélation de la Sainte Trinité comme fait initial, réalité

Une telle pensée trinitaire qui revendique le personnalisme empêche de transposer à l'ontologie un filioquisme économique où la mission de l'Esprit se réfère à la mission du Christ. S'il est vrai que la définition d'une hypostase est strictement tirée de sa relation d'origine (Inengendré, Engendré, Procédé), une telle transposition dénaturerait la singularité des caractères hypostatiques. L'Esprit tirerait son origine d'un Spirateur, sorte de nouvel « Existant » qui ne recouvre ni la réalité propre au Père ni la réalité propre au Fils. La réalité fondamentale du Dieu *trine* serait ainsi anéantie au profit d'une « philosophie de l'essence »[10]. A l'encontre, l'orthodoxie orientale souligne avec force que l'essence est et demeure inconnaissable. L'Esprit Saint prend effectivement du Fils, mais ce rapport s'intègre dans les relations de réciprocité de la périchorèse : l'Esprit Saint « provient du Père, repose sur le Fils et revient au Père dans une circumincession incessante de l'Amour des Trois »[11]. Ainsi, quant à la procession hypostatique, l'Esprit Saint procède du Père seul.

Les Latins passent plus facilement de la Trinité économique à la Trinité ontologique. Et ce pour au moins deux motifs théologiques :

1. Le premier a trait au point de départ de la construction théologique latine[12]. Saint Augustin, et à sa suite la théologie occidentale dans sa majorité, veut garantir la parfaite consubstantialité des trois hypostases en s'appuyant non pas d'abord sur la monarchie du Père, comme chez les orthodoxes, mais sur la notion d'opposition de relation : opposition relationnelle entre le Père et le Fils, par exemple. Ce qui rend raison de la diversité des hypostases dans l'unité d'essence, ce n'est pas le « propre » de chacune tiré de sa relation d'origine, mais l'opposition relationnelle. Les hypostases ne peuvent donc pas être irréductiblement différenciées de l'essence mais lui sont au contraire réellement identiques[13]. L'ordre de l'économie présuppose l'ordre de l'existence éternelle.

---

absolue, donnée première qui ne peut être déduite, expliquée ou trouvée à partir d'une autre vérité, parce qu'il n'y a rien qui Lui soit antérieur » (*La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, p. 62).

[10] Vladimir Lossky, *ibid*., p. 63. John Meyendorff reprend ce reproche semblablement : *Initiation à la théologie byzantine*, p. 51s.

[11] Paul Evdokimov, *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, p. 59.

[12] Cf. le paragraphe 1.2.2 de la première partie, pp. 16-19.

[13] Cf. Yves Congar : « Les orthodoxes [...] partent, nous semble-t-il, d'une différence telle entre la substance ou l'essence et l'hypostase, qu'elle permet de tenir deux discours sur les Personnes divines selon qu'on les considère comme hypostase ou dans leur rapport à l'essence. Tandis que, dans la dogmatique latine, les hypostases sont réellement identiques à l'essence » (*Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 108).

2. Le second motif se rapporte avant tout à la connaissance que l'homme peut avoir de Dieu, ou plus précisément au contenu de l'auto-révélation de Dieu à l'homme. Le Dieu-Trinité nous est connu par les missions des Personnes divines. Or, comme le souligne avec force saint Augustin, la mission d'une Personne inclut son origine éternelle : « De même, comme pour le Saint-Esprit être le don de Dieu, c'est procéder du Père, ainsi être envoyé c'est être connu dans sa procession du Père »[14]. La Trinité telle qu'elle se manifeste dans l'économie du salut révèle une réalité correspondante dans la Trinité ontologique. Dieu se révèle dans l'histoire du salut tel qu'il est en lui-même[15].

Voilà pour les motifs propres à chaque tradition théologique. Même si le reproche d'indiscrétion adressé par les Grecs aux Latins, en vertu de l'apophatisme, paraît bénin, des divergences importantes demeurent.

2.2. La nature du langage johannique

Lorsqu'un Occidental défend la doctrine du *Filioque* parce qu'il se sent autorisé à établir une correspondance entre le filioquisme économique et le filioquisme ontologique, il fait généralement appel à l'autorité du texte biblique. De même, lorsqu'un Oriental comme Mgr Cassien rejette le *Filioque*, il le fait parce qu'il ne voit pas de « rapport permanent »[16], c'est-à-dire d'implication ontologique, entre Dieu le Père et Dieu l'Esprit dans les textes johanniques. L'Ecriture offrirait-elle ainsi à l'exposé doctrinal une terminologie claire sur les rapports internes à la Trinité ? C'est là tout le problème de la nature du langage employé.

Je me concentrerai tout spécialement sur le texte de la troisième promesse en Jn 15,26. Jésus y affirme : « Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra lui-même témoignage de moi » (TOB). Plus que tout autre passage, c'est le verset auquel tous se réfèrent. Il représente même le lieu principal de la défense orthodoxe[17]. Ce sera le lieu-test de notre enquête.

---

14 Saint Augustin, *La Trinité*, IV, XX, 29.

15 Un calviniste comme Sinclair Ferguson va jusqu'à dire que « l'intégrité de la théologie repose sur l'axiome suivant : Dieu est tel qu'il se fait lui-même connaître » (*L'Esprit Saint*, p. 84). Congar, parmi tant d'autres, souligne également l'importance de « l'auto-communication » de Dieu (*Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, pp. 34-44).

16 Mgr Cassien, « L'enseignement de la Bible sur la procession du Saint-Esprit », *Russie et Chrétienté*, 3-4/1950, p. 142.

17 Pour Mgr Cassien, par exemple, c'est en Jn 15,26 que « la procession de l'Esprit de Vérité de Dieu le Père est enseignée » (*ibid.*, p. 141).

Jean 15,26 s'insère dans cet ensemble littéraire que sont les Discours d'adieu où Jésus prépare ses disciples à surmonter son absence prochaine. Et les disciples pourront d'autant mieux rester en communion avec leur Seigneur, malgré la séparation imminente, qu'un Esprit-Paraclet leur est plusieurs fois promis dans ce que l'on nomme les cinq promesses du Paraclet.

Quatre thèmes généraux[18] y véhiculent le débat du *Filioque* :

1. *Le dualisme sur fond de procès cosmique.* A dominante juridique, le tableau des Discours d'adieu met en scène des disciples qui ont besoin d'être affermis à cause de l'opposition du monde. Ce rôle reviendra à l'Esprit-Paraclet. Globalement, le Paraclet (en grec, *Paraklètos*), désigne le défenseur en justice, le témoin-avocat qui défend son ami devant le tribunal. En français, on peut le rendre imparfaitement par intercesseur, défenseur ou soutien[19]. Cette notion juridique, forensique, s'intègre bien au contexte de ce que Jésus prédit aux siens : ils devront le suivre quoi qu'il arrive. Dès la première promesse (Jn 14,15-17), l'opposition se manifeste : dans la lutte des disciples contre le monde, l'Esprit sera présent en eux. Dans la deuxième promesse (Jn 14,25-26), l'Esprit enseigne. Et ce rôle d'enseignement s'insère moins aisément dans la thématique globale du procès cosmique. Mais il ne vit pas non plus indé-

---

[18] Les 4 points ci-dessus sont un résumé extrêmement succinct de 50 pages d'exégèse défendues dans la première partie de mon mémoire. Le lecteur intéressé à creuser l'analyse des 5 promesses du Paraclet trouvera dans les deux ouvrages de référence suivants des thèses très proches de celles que je défends : Ignace de la Potterie, *La vérité dans saint Jean* (*Analecta Biblica* 73), t. 1, Rome, Biblical Institute Press, 1977, pp. 329-471 ; Hans-Christian Kammler, « Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie », in *Johannesstudien : Untersuchungen zur Theologie des viertes Evangeliums*, Otfried Hofius et Hans-Christian Kammler éd., WUNT 88, Tübingen, Mohr, 1996, pp. 87-190. Parmi l'abondance et la variété des commentaires sur l'évangile de Jean, l'étude de Donald A. Carson (*The Gospel according to John*, Leicester – Grand Rapids, IVP – Eerdmans, 1991, 715 p.) mérite une attention toute particulière. Ce n'est ni le plus long ni le plus original des commentaires mais la finesse de ses synthèses et la richesse de ses analyses en dialogue constant avec des exégètes qui n'ont pas sa théologie évangélique ont bien souvent emporté ma conviction.

[19] Le spécialiste américain de l'évangile de Jean, Raymond E. Brown, admet toute la difficulté qu'il y a à traduire le terme grec *Paraklètos* : « Le Paraclet est un *témoin* de la défense de Jésus et un *porte-parole* dans le contexte de la trahison de Jésus par ses ennemis ; le Paraclet est un *consolateur* des disciples ; plus important, il est leur *enseignant* et *guide* et donc, au sens large, leur *aide*. Aucune traduction ne saisit la complexité de ces fonctions » (*The Gospel according to John*, t. 1, AB, New York, Doubleday, 1966, p. 118).

pendamment de ce cadre dans la mesure où il s'inscrit dans un contexte plus vaste d'opposition entre Jésus et le monde (cf. 14,27 et 14,30). Dans les deux promesses suivantes (Jn 15,26 et Jn 16,4b-11), l'aspect juridique occupe l'avant-scène : devant les tribunaux du monde pécheur, le Paraclet est, d'une part, le témoin de Jésus et, d'autre part, l'accusateur du monde. Quant à la dernière promesse (Jn 16,12-15), elle se place davantage sur le plan de l'intelligence de la foi : le Paraclet dévoile le sens de la vérité de Jésus. A chaque fois, on retrouve le même contexte dualiste vertical : l'opposition entre le *monde* incrédule d'en bas et les *disciples* du Christ d'en haut, qui doivent être affermis dans leur foi en lui. Mais le dualisme johannique n'est pas seulement vertical, il est aussi horizontal[20]. Si l'Esprit, comme Jésus, vient d'en haut – son lieu d'origine est du côté de Dieu – il vient aussi pour inaugurer une ère nouvelle de l'histoire du salut dans une relation étroite à l'œuvre du Fils. Ce n'est effectivement que grâce à l'œuvre de l'Esprit que le croyant saisit toute la vérité du sens de la mort et de la résurrection du Christ.

2. *L'absence de celui qui était présent*[21]. Cette absence est transformée en avantage par le don de l'Esprit-Paraclet. Au trouble causé par le départ et la distance de celui qui était présent, l'évangéliste oppose la fécondité et la richesse profonde du passé fondateur rendu vivant par le ministère de l'Esprit donné. C'est lui, en effet, qui enseignera et rappellera ce passé. Il fera apparaître la pertinence des gestes et des paroles du Christ pour que les disciples puissent en découvrir la véritable signification. Si un retour final de Jésus est attendu (c'est le dualisme eschatologique vertical), la communauté des disciples n'est pas réduite à vivre dans cette seule attente car des réalités associées à la seconde venue peuvent déjà être vécues dans la vie chrétienne (c'est le dualisme eschatologique horizontal). Nul besoin de scruter le ciel pour attendre passivement le retour du Fils absent puisque Jésus est présent dans les disciples, et à leur suite tous les croyants, par le don de l'Esprit. Celui-ci est leur donné dans le monde et les anime de l'intérieur. Il

---

20 Pour un aperçu complet du dualisme johannique, voir : George E. Ladd, *Théologie du Nouveau Testament* (coll. Théologie), Genève – Cléon d'Andran, PBU – Excelsis, 1999² (1984), pp. 264-278.

21 Allusion à une formule de Jean Zumstein qui définit ainsi le cœur des Discours d'adieux : « Il [le genre littéraire discours d'adieux] se prête parfaitement à la méditation de cette question : comment l'absent est-il présent ? » (« Mémoire et relecture pascale dans l'évangile selon Jean », in *Miettes exégétiques* [*Le monde de la Bible* 25], Genève, Labor et Fides, 1991, p. 304).

les conduit à l'appropriation de la vérité qui concerne le Fils et les soutient lorsqu'ils témoignent de la cause du Fils.

3. *Le lien entre le Fils et l'Esprit.* Jean désigne l'Esprit comme un « autre Paraclet » (Jn 14,16), autre que le Christ qui a déjà fait office de Paraclet auprès des disciples tout au long de leur route commune (cf. 1 Jn 2,1). C'est un « autre Paraclet » en ce sens qu'il est le continuateur et le révélateur de l'œuvre et de la personne du Seigneur Jésus : il rappelle aux disciples ce que Jésus a dit (Jn 14,26) ; il les soutient lorsqu'ils témoignent au monde de la cause du Christ (Jn 15,26-27) ; il intervient pour accuser le monde, dans la même ligne que Jésus à l'encontre de ses contemporains (Jn 16,7-11) ; il introduit les disciples dans la vérité libératrice et les amène à adhérer toujours plus profondément au Christ (Jn 16,13-15). Tout l'évangile, et les promesses du Paraclet en particulier, insistent sur le fait que l'œuvre de l'Esprit est toujours relative au Fils. Œuvre du Christ et œuvre de l'Esprit se compénètrent en sorte que l'action du Christ conditionne celle de l'Esprit[22]. Et ce rapport de compénétration de l'Esprit à Jésus s'inscrit dans une vision « trinitaire » globale où le Père est la source tant de l'Esprit que du Fils.
4. *Le caractère personnel de l'Esprit-Paraclet.* Si le masculin de *ho Paraklètos* (le Paraclet), par opposition au neutre de *to pneuma* (l'Esprit) n'est pas suffisant pour considérer le Paraclet comme une personne, les différentes fonctions qui lui sont dévolues signalent clairement une personnalisation : il est un soutien (1re promesse), un interprète (2e promesse), un témoin (3e promesse), un accusateur (4e promesse) et un guide (5e promesse). Ces fonctions font de l'Esprit Saint le *sujet* des actions qui ont trait au Père et au Fils. C'est l'Esprit qui glorifie le Fils et par lui le Père. Il y a là comme un jeu de relations qui s'instaure entre le Père, le Fils et l'Esprit mettant en scène trois sujets d'actions. Ces relations sont tellement étroites que Hans-Christian Kammler va jusqu'à parler « de communauté de biens et d'unité d'essence parfaites » (*vollkommene Gütergemeinschaft und Weseneinheit*)[23]. En plus de la personnalité de Saint-Esprit, c'est ici sa divinité qui est directement impliquée.

Mais qu'en est-il du niveau de langage employé ? Lorsqu'en Jn 15,26 par exemple, l'évangéliste écrit que l'Esprit procède ou provient (en gr. *ekporeuetai*) du Père, sur quel plan se situe-t-il ? Le champ des interprétations est balisé à ses extrêmes par deux grands courants :

---

[22] André-Marie Dubarle perçoit cela également chez Paul. Voir son article, « Les fondements bibliques du *Filioque* », *Russie et chrétienté*, 3-4/1950, p. 237.

[23] Hans-Christian Kammler, « Jesus Christus und der Geistparaklet », p. 153.

1. Jean n'évoque pas les seules missions du Fils et de l'Esprit mais également l'ontologie. Son évangile contient explicitement un discours sur le mystère éternel de la vie intra-divine où la relation hypostatique entre le Fils et l'Esprit est expliquée[24].
2. Les textes johanniques ne se situent pas au plan de l'ontologie mais de l'économie en ce sens que l'évangéliste décrit la mission et les fonctions de l'Esprit dans le temps pour les disciples[25].

La nature du langage johannique se situe, à mon sens, entre ces deux balises : l'évangéliste Jean développe, en premier lieu, les missions du Fils et de l'Esprit, mais ces communications de Dieu dans notre histoire humaine correspondent à une réalité de la vie intra-divine. Plusieurs arguments plaident en faveur de cette hypothèse :

1. Mieux vaut éviter d'employer les termes « économique » et « ontologique » pour décrire la nature du langage scripturaire. Il s'agit d'une terminologie élaborée au 4e siècle pour distinguer la révélation de Dieu à l'homme, dans le concret de l'histoire (l'incarnation en étant le point culminant), du mystère de Dieu considéré en lui-même[26]. Dire que l'Ecriture se situe sur un plan économique est donc tout aussi anachronique que prétendre y trouver des propositions d'ordre ontologique[27]. Pour des raisons de compréhension, j'aurai parfois recours à ces

---

[24] La plupart des Pères de l'Eglise ont adhéré à cette interprétation suite aux travaux d'Athanase d'Alexandrie (295-373) et, surtout, de Grégoire de Nazianze (329-390) (voir l'étude menée par le P. Albert Patfoort, « Emplois bibliques et patristiques du verbe ἐκπορεύομαι. Une enquête », *Revue Thomiste*, CII/2002, n° 1, pp. 63-72 ; cf. aussi Ignace de la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, p. 385, n. 156). Plus récemment, un orthodoxe comme Mgr Cassien défendait encore une compréhension ontologique de Jn 15,26 : « Le présent *ekporeuetai* veut exprimer une qualité de l'Esprit qui lui est propre indépendamment de sa mission au milieu des disciples », et, plus loin, « le présent de la procession n'a rien à faire avec le temps. Il exprime une qualité éternelle » (« L'enseignement de la Bible sur la procession du Saint-Esprit », pp. 141s.).

[25] C'est l'hypothèse majoritaire parmi les ténors de la méthode historico-critique. Comme nous le verrons plus loin, cette interprétation est conditionnée par la séparation entre économie et ontologie, opérée au 19e siècle par les libéraux.

[26] Cf. Joseph Wolinski qui précise bien que cette différenciation des plans économique et théologique ne se fera qu'au 4e siècle (« Trinité », in *Dictionnaire critique de théologie*, p. 1181s.). Voir aussi la note 22, p. 9, de ma première partie.

[27] J'ai donc du mal à accepter à la lettre la façon dont Beasley-Murray décrit le plan où se situe l'évangéliste Jean : « Cela signifie que la dernière clause (c'est-à-dire le *para tou patros ekporeuetai*) doit être interprétée comme l'envoi de l'Esprit *en mission* au sein de l'humanité, et non pas comme la prétendue 'procession' de l'Esprit d'auprès du Père » (George R. Beasley-Murray, *John*, WBC, Word Books, 1987, p. 276. C'est moi qui souligne).

termes dans l'exégèse, mais ce ne sera pas sans explications ni précautions.

2. Faisons attention également à ne pas confondre la *distinction* opérée aux 4e et 5e siècles entre économie et ontologie, sous l'impulsion des Pères du symbole de Nicée-Constantinople ou de Chalcédoine, d'avec la *séparation* des deux notions par les libéraux du 19e. « La séparation est moderne, elle est venue du protestantisme libéral » dit Louis Bouyer[28]. Historiquement, la réalité de l'ordre du salut et celle de la vie intra-divine n'ont pas été séparées : « Le plan de pensée du Nouveau Testament et des premiers Pères ne distingue pas entre économie et réalité divine »[29]. Il serait donc erroné de jouer de la séparation des notions sous prétexte d'être plus fidèle à la pensée biblique. Un « libéral » qui ne verrait dans la Bible que des missions divines dans l'histoire du salut serait tout autant en décalage, face à la Bible, qu'un « littéraliste » qui confondrait théologie biblique et théologie systématique.

3. Si Jean, dans les Discours d'adieu, s'attache avant tout à dire l'action de Dieu dans l'histoire (comme nous le verrons, les verbes de mouvement indiquent clairement cette dynamique), les modalités d'un tel langage n'évoquent pas moins la révélation d'une identité : si l'œuvre du Fils se fait en dépendance du Père et celle de l'Esprit en dépendance du Fils et du Père, c'est qu'elles se rattachent, la première par sa relation au Père et la seconde par sa relation au Père et au Fils, à une identité trinitaire correspondante. Voilà pourquoi un exégète comme I. Howard Marshall peut affirmer que « pour Jean, Jésus est le Sauveur spécialement à cause de sa relation métaphysique avec Dieu »[30]. Ainsi en va-t-il de l'Esprit-Paraclet qui vit en communauté de biens et en unité d'essence parfaites avec le Père et le Fils. Sans séparation ni confusion, la réalité de l'ordre du salut correspond à celle de la vie intra-divine. M.-A. Chevallier explique très justement le rapport entre ces deux réalités : « La distinction entre l'identité et la mission est dénuée de sens, parce que la mission est une composante de l'identité »[31]. En

---

[28] Louis Bouyer, « Echange de vue consécutif aux exposés de M. Verkhovsky et du R.P. Dondaine », p. 220.

[29] *Ibid.*

[30] I. Howard Marshall, « Son », in *NIDNT*, Colin Brown éd., t. 3, Carlisle, Pater Noster, 1992^3 (1976), p. 646.

[31] Max-Alain Chevallier, « L'evangile de Jean et le '*Filioque*' », *RSR*, 57/1983, p. 109. L'usage du terme « distinction » n'est peut-être pas le plus approprié à cet endroit dans la mesure où l'idée même de « composante » implique une certaine distinction. Dans le cas contraire, il y aurait un pur télescopage.

d'autres termes, l'économie reflète nécessairement l'ontologie. Lorsque l'évangéliste développe une dynamique de la mission, il nous faut donc garder en tête que la réalité de la vie intra-divine n'est jamais loin.

Je me propose d'étayer cette thèse en reprenant brièvement le texte clef pour notre problématique : « Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède (en gr. *ekporeuetai*) du Père, il rendra lui-même témoignage de moi » (Jn 15,26 TOB). Mon angle d'approche demeure clairement la recherche du plan sur lequel se situe l'évangéliste.

Pour comprendre la forme verbale ἐκπορευεται (*ekporeuetai*)

Une analyse de la structure du verset 26 met en évidence un parallélisme intéressant entre les verbes *pempô* (« envoyer ») au v. 26b et *ekporeuomai* (« procéder ; provenir ; partir ») au v. 26c, tous deux liés à l'expression *para tou Patros* (« d'auprès du Père »). Ignace de la Potterie représente ainsi ce parallélisme[32] :

A	B
Ὅταν δὲ ἔλθῃ *Hotan dé elthè* (Lorsque viendra)	
(a) ὁ παρακλητος *ho paraklètos* (le Paraclet)	(a') τὸ πνευμα της ἀληθειας *to pneuma tès alètheias* (l'Esprit de vérité)
(b) ὃν *hon* (que)	(b') ὃ *ho* (qui)
(c) ἐγω ὑμιν πεμψω παρα του πατρος *egô humin pempsô para tou patros* (je vous enverrai de la part du Père)	(c') παρα του πατρος ἐκπορευεται *para tou patros ekporeuetai* (sort du Père)

La correspondance précise des membres A et B semble indiquer une équivalence de sens entre les formules. L'écho est d'ailleurs tellement

A mon sens, Chevallier exprimait surtout l'idée d'un recouvrement de sens entre les deux termes, l'économie reflétant l'ontologie sans la saisir entièrement.

32 Ignace de la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, t. 1, p. 386.

fort que l'on parle volontiers de *parallelismus membrorum*[33]. Les verbes de mouvement *erchomai* (« venir ») et *pempô* (« envoyer ») ancrent fermement le membre A dans la sphère de la mission temporelle. Il serait dès lors difficile d'attribuer au membre B une idée de procession éternelle. Le parallélisme (c)-(c') montre au contraire que les formules de B évoquent la mission d'auprès du Père. S'il est vrai que, par cette équivalence, l'évangéliste indique avant tout l'origine de l'Esprit – il est du Père, *para tou Patros* – il insiste aussi sur une vision dynamique de l'envoi de l'Esprit : dans A, par un mouvement ascendant qui part de l'envoi de l'Esprit et aboutit à ce Fils qui envoie l'Esprit d'auprès du Père, et dans B, par un mouvement descendant qui commence par l'envoi de l'Esprit d'auprès du Père et finit par aider les disciples à témoigner du Christ.

On peut encore faire valoir, à l'appui de cette hypothèse, la structure du verset, dont la première partie, formée des membres A et B est une conjonction de subordination circonstancielle destinée à mettre en évidence la principale[34] : « Celui-ci témoignera de moi ». C'est donc la portée du témoignage du Paraclet qui est au centre de la 3e promesse. Du coup, on ne voit pas très bien pourquoi il serait question ici de procession éternelle. Un témoignage qui éclaire la conscience des disciples dans le monde et les affermit dans leur foi se comprend plus naturellement si le verbe *ekporeuetai* souligne la mission temporelle.

Pour comprendre la portée théologique de Jn 15,26

Si l'évangéliste accentue la portée temporelle du témoignage du Paraclet auprès des disciples et non sa procession éternelle, il souligne néanmoins que cette fonction testimoniale puise sa force et son efficacité de son origine transcendante. Il importe que l'Esprit ait été envoyé par Jésus lui-même, présent auprès du Père, et qu'il parte, lui aussi, d'auprès du Père. On insiste sur le lieu où s'origine le mouvement de l'Esprit. Et ce lieu, c'est le monde d'en-haut, celui de Dieu où règnent la vérité et la lumière. Il est opposé au monde d'en-bas où demeurent le mensonge et l'obscurité. Il n'est donc pas uniquement question de mission temporelle mais aussi de rapport profond avec le Père.

L'Esprit de vérité part donc d'auprès du Père et c'est Jésus qui l'envoie. Mais comment mettre en lien cette affirmation avec les première et deuxième promesses, qui disent que c'est le Père qui envoie l'Esprit sur la demande de Jésus (14,16) ou en son nom (14,26) ? Le lien nous

---

33 Hans-Christian Kammler, « Jesus Christus und der Geistparaklet », p. 117. Cette équivalence sémique a aussi été perçue par Rudolph Schnackenburg (*The Gospel according to St. John*, t. 3, HTCNT, Londres, Burns & Oates, 1982, p. 118s.), George R. Beasley-Murray (*John*, p. 276) et Donald A. Carson (*The Gospel according to John*, p. 529).

34 Cf. Ignace de la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, t. 1, p. 389.

est donné par cette perspective d'union du Fils avec le Père dont j'ai déjà parlé succinctement : ce n'est pas le Jésus terrestre qui envoie l'Esprit mais le Christ glorifié, qui est auprès du Père en possession de l'état divin. Et si Jean mentionne un envoi de l'Esprit par le Fils, c'est pour souligner aussitôt qu'il part aussi d'auprès du Père. Cette trame sous-jacente à l'ensemble de l'évangile et que l'on retrouve fortement dans les Discours d'adieux, à savoir que le Fils et le Père sont dans une « unité et communauté essentielles (*wesenhafte Einheit und Gemeinschaft*) »[35], fournit une explication à la mention d'une double origine du Paraclet. Dans un contexte où le Christ est déjà en gloire, où il a retrouvé son état suprême dans une communauté de nature avec le Père, il n'est pas surprenant de le trouver à l'origine de l'envoi de l'Esprit. Jean se situe sur le plan précis du statut atteint par le Fils : l'Absent est le Christ glorifié auprès du Père.

Dans un tel cadre, préciser que l'Esprit *para tou patros ekporeuetai* c'est indiquer clairement « une certaine identité divine »[36]. L'Esprit permet une relation avec le Père parce qu'il vient ou part du Père. Cette origine définit sans conteste une identité. Ni plan ontologique donc, ni plan strictement économique mais adossement de la mission à l'identité de l'Être divin, la première étant une composante de la seconde. Pour le dire dans les termes classiques de la théologie fondamentale : Jean ne sépare ni même ne distingue rigoureusement la réalité de la mission et celle de l'identité ou de l'essence divine car l'économie reflète nécessairement l'ontologie. Telle est la nature du langage johannique.

Il s'agit maintenant de découvrir les voies existantes pour fonder ou rejeter la doctrine du *Filioque*.

2.3 Le mode de communication de Dieu : proposition pour penser les rapports entre la Trinité économique et la Trinité ontologique

2.3.1. Retour aux textes bibliques

Les résultats de l'enquête sur la nature du langage johannique ne sont pas sans conséquences sur la question du *Filioque*. Qui des Orientaux ou des Occidentaux parvient à mieux prolonger, dans une construction théologique qui lui est propre, les intuitions fondamentales des textes johanniques ? Malgré la difficulté – et probablement la sub-

---

35 Hans-Christian Kammler, « Jesus Christus und der Geistparaklet », p. 17. Cf aussi note 23.

36 Marc-Alain Chevallier, « L'Évangile de Jean et le "Filioque" », p. 104. De façon similaire, Carson dit que l'Esprit n'est pas une force indépendante de la divinité mais « qu'il appartient à tous les éléments [illegible] de la divinité autant que le Fils » (*The Gospel according to John*, p. 529). Kammler reprend également le constat de Carson en le citant (« Jesus Christus und der Geistparaklet », p. 118).

jectivité – de cette question, je pense que le filioquisme occidental reprend plus rigoureusement les éléments exégétiques que le monopatrisme oriental. Deux chemins peuvent être empruntés pour établir cela :

1. La première voie consiste à suivre l'exégèse traditionnellement mise en avant par les théologiens orthodoxes : les textes johanniques relatifs au Paraclet, et tout particulièrement Jn 15,26, expriment les relations hypostatiques entre le Père, le Fils et l'Esprit. Mais l'analyse des textes, et de la forme verbale *ekporeuetai* en particulier, n'a pas autorisé une conclusion aussi tranchée. Discerner dans l'Ecriture une forme de langage semblable à celle des Pères de Nicée outrepasse les allusions explicites de l'évangile.

   A titre d'hypothèse, je me propose quand même d'emprunter une telle voie, non pour y récuser l'évaluation du langage johannique – ce que j'ai déjà fait – mais pour en montrer le caractère incomplet. Car si elle devait être appliquée en toute rigueur aux cinq promesses, cette interprétation légitimerait une compréhension filioquiste.

   Dans sa défense de la position orientale, Mgr Cassien[37] ne se satisfait pas de l'interprétation qui voit en Jean 15,26 l'expression d'une mission temporelle. L'ontologie serait directement impliquée de par le présent du verbe *ekporeuetai*. Contrairement au futur de la mission de l'Esprit dans le monde (14,16 ; 14,26 ; 15,26c ; 16,7 ; 16,13-14) et à l'aoriste (temps de l'accompli) de la naissance du Fils de Dieu (Jn 1,10), le présent *ekporeuetai* exprimerait une qualité de l'Esprit qui lui est propre indépendamment de sa mission auprès des disciples[38]. A cela, il faut répondre qu'il est nécessaire de considérer l'ensemble du dossier des Discours d'adieux et non un seul verset favorable. Or, en 16,15 par exemple, *echei* (« il a »), *estin* (« il est ») et *lambanei* (« il prend ») se trouvent également au présent pour dire le lien étroit qui existe entre l'Esprit et le Fils : ce que le Paraclet reçoit à communiquer vient du « bien » (*ek tou emou*) de Jésus, de ce que le Fils possède. Et Jésus de préciser en vertu de quoi l'Esprit reçoit de son « bien » : « Tout ce que le Père a est à moi ». Si donc il fallait se conformer aux principes herméneutiques de Mgr Cassien pour qui le présent se réfère à la réalité éternelle, il faudrait retrouver en 16,15 également

---

[37] Mgr Cassien défendait les « couleurs » de l'exégèse orientale lors des conférences organisées par le centre d'études Istina et publiées dans la revue *Russie et Chrétienté*.

[38] Cf. la seconde partie de la note 24.

une allusion explicite à l'intra-trinitaire[39]. La procession *a Filio* serait dès lors explicitement contenue dans le texte.

2. Une autre voie, plus conforme aux principes exposés précédemment, s'offre à nous. Il s'agit de retourner aux textes pour y discerner les lumières apportées sur le rapport entre les deux manifestations de Dieu aux hommes, par le Verbe incarné et par l'Esprit Saint, et ce sur le plan précis où l'évangéliste les situe. Ce travail a déjà été partiellement effectué au chapitre précédent : la mission ne s'oppose pas à l'identité mais en est au contraire une composante. Il reste maintenant à appliquer cette proposition à mes conclusions exégétiques pour voir s'il est possible d'en dégager un éclairage sur les rapports éternels entre les Personnes divines, entre le Fils et l'Esprit principalement.

   Pour faire court, on peut affirmer que l'action de l'Esprit doit toujours être rapportée au Fils. Chacune des cinq promesses met en relief l'activité de l'Esprit qui s'exerce sur la révélation de Jésus, sur la vérité qui n'est pas indépendante du Fils de Dieu mais qui, au contraire, est proclamée par lui et qui est présente en lui. Dans la première, le Paraclet est « l'Esprit de vérité », non d'abord qu'il procède ontologiquement de Jésus qui est la vérité (cf. 14,6), mais parce qu'il s'inscrit en continuité de l'œuvre de Jésus. La deuxième promesse précise encore que l'Esprit-Paraclet n'est pas indépendant de la Personne du révélateur, sa fonction d'enseignant se référant entièrement au Fils. Si cette référence est possible, c'est parce que l'Esprit est l'émissaire ou le représentant de Jésus. De même que le Fils, envoyé par le Père, est l'image du Père, ainsi l'Esprit, envoyé à la demande ou au nom du Fils, est le représentant du Fils. La pointe de l'argument est que la mission de l'Esprit

39 Outre la référence à Jn 15,26, d'autres passages pourraient être invoqués pour renforcer cette thèse. Jn 14,6 tout d'abord, où Jésus se présente comme « le chemin, la vérité et la vie » dans un contexte où il est question des rapports du Père et du Fils et du retour au Père par le Fils. Un rapprochement de ce verset avec Jn 14,17 permettrait alors d'établir une proposition suggestive : Jésus est la vérité. Or l'Esprit est l'Esprit de vérité. Celui-ci est donc l'Esprit de Jésus (au présent pour marquer la qualité éternelle). Un autre exemple est le texte bien connu d'Ap 22,1 où le « fleuve d'eau de vie » jaillit « du trône de Dieu et de l'Agneau ». S'il fallait concevoir une référence directe à l'ontologie dans la Bible, on ne verrait pas très bien pourquoi ce texte n'y ferait pas une allusion aussi claire que Jn 15,26. En effet, le visionnaire Jean y décrit un Christ qui mérite, en fonction de sa victoire, de partager le trône avec Dieu et de recevoir les mêmes hommages que lui. Dans un tel tableau, il serait même question de l'unicité du principe de procession.

n'a de force que si sa relation au Père et au Fils est assurée[40]. C'est parce que l'Esprit a son origine du même côté que le Père et le Fils, le côté de la lumière et de la vie, qu'il permet une relation avec le Père et le Fils. Dans la quatrième promesse, l'action de l'Esprit vise à assurer les disciples du bien-fondé de leur foi et de leur témoignage en les encourageant à mettre en lumière la réalité de la victoire du Christ. La force de l'œuvre de l'Esprit émane d'un fait unique : l'événement pascal. Dans les troisième et cinquième promesses, les liens entre le Père, le Fils et l'Esprit sont assurés de manière encore plus nette. Alors que Jn 15,26 établit clairement le lieu d'origine de l'Esprit – du Père dont il vient ou procède et du Fils qui l'envoie –, la cinquième promesse évoque la consonance de l'action révélatrice de l'Esprit avec le message du Père et du Fils. L'Esprit de vérité est uni au Fils et dépend de lui, tout comme le Fils est en communion de vie avec le Père et agit en unité d'action avec lui. Bref, la mention de l'origine de l'Esprit révèle une identité qui n'est guère intelligible sans la référence au Fils, voire la dépendance du Fils, en tant qu'il inscrit Dieu dans une histoire de salut ici, auprès des hommes.

Bien sûr, nous sommes ici en deçà de la définition de Nicée-Constantinople. L'évangéliste Jean n'explicite pas les relations hypostatiques entre le Père, le Fils et l'Esprit-Paraclet. Mais la définition qu'il donne de la mission de l'Esprit n'en révèle pas moins l'identité de son Etre. Or nous avons vu que :

1. La mission de l'Esprit est décrite en termes personnels comme si l'Esprit était lui-même une Personne.
2. Père, Fils et Esprit Saint sont en relation très étroite et se situent tous trois du côté de la lumière et de la vie, comme unis dans leur essence même.
3. La mission de l'Esprit Saint, d'une part, est conditionnée par l'œuvre du Christ – l'Esprit n'est répandu qu'une fois le Fils glorifié – et, d'autre part, elle est rapportée au Fils.

En conséquence, lorsque la théologie réfléchira dès le 3e et surtout le 4e siècle à la nature divine et que, corrélativement à cela, elle distinguera entre la Trinité économique et la Trinité immanente, il semblera tout à fait cohérent de conclure, d'une part, à l'unité de nature entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et, d'autre part, à une intervention active du Fils dans la procession de l'Esprit sur fond de monarchie du Père.

---

[40] C'est ce pour quoi plaide globalement Chevallier dans son étude : « L'évangile de Jean et le '*Filioque*' », pp. 93-111. Kammler, Carson, Morris, la Potterie et Congar reprennent aussi, à leur manière, cette thèse.

Et cela m'oblige à reconnaître la doctrine du *Filioque* comme un développement adéquat des implications d'un donné scripturaire à la richesse inépuisable.

Si la balance du dossier exégétique penche très nettement du côté de la position filioquiste, y aurait-il une autre voie qui permette de trancher plus sûrement en faveur de cette thèse ou en sa défaveur ? Classiquement, la tradition latine répond par l'affirmative. Il s'agit de l'analogie, malgré la distinction, établie entre la Trinité économique et la Trinité ontologique. Le débat ne se situe donc plus à même le texte biblique mais à distance, c'est-à-dire lorsque l'on considère la nature divine dans ses relations éternelles, dans une analyse logico-théologique.

2.3.2. la Trinité économique comme reflet de la Trinité ontologique

Karl Rahner et Vladimir Lossky ont pensé les rapports entre Trinité économique et Trinité ontologique en des termes diamétralement opposés. Pour le premier, « la Trinité qui se manifeste dans l'économie du salut est la Trinité immanente, et réciproquement »[41]. Pour le second, cette identité serait inacceptable car « aucune spéculation philosophique n'a jamais pu s'élever jusqu'au mystère de la Sainte Trinité »[42]. Je vois deux principes corrélatifs à l'origine de ce refus tant dans la pensée de Lossky que dans la tradition orthodoxe dans son ensemble. Il s'agit tout d'abord de « l'intuition fondamentale » de la pensée orthodoxe, à savoir la distinction réelle des Personnes telles qu'elles apparaissent dans le concret[43]. Un souci personnaliste. Les hypostases sont irréductibles l'une à l'autre dans leur être personnel. L'origine de la subsistance hypostatique n'est donc pas attribuée à l'essence commune mais à l'hypostase du Père, principe de l'unité et source de la divinité. En conséquence, les caractéristiques hypostatiques ne sont pas pensées en termes d'opposition de relation mais de relation d'origine : paternité, filiation et procession. L'attention porte sur la différence d'origine et non sur le comment de la procession. Cette relation doit donc être comprise dans un sens apophatique. C'est le deuxième principe. Et si

---

41 Karl Rahner, cité dans : Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 35.

42 Vladimir Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, p. 64. Mgr Cassien développe une idée semblable lorsqu'il critique la thèse qui déduit du double envoi de l'Esprit par le Père et par le Fils, une double procession *a Patre Filioque* : ce n'est au mieux qu'une « probabilité dogmatique » (Mgr Cassien, « L'enseignement de la Bible sur la procession du Saint-Esprit », p. 146) qui est à rejeter car « il est presque certain que l'auteur sacré lui-même n'y a point pensé » (*ibid.*, p. 155 lorsque Cassien précise sa pensée). Cet argument me paraît particulièrement pauvre dans la mesure où l'on sait que la « pensée » des auteurs bibliques ne contenait pas, en une forme déjà systématisée, tous les développements dogmatiques ultérieurs.

43 Pour une analyse de la position orthodoxe voir la première partie de cet article au chapitre 1.2.1, pp. 10-15.

le Fils et l'Esprit sont ineffablement distincts, la Trinité économique ne peut pas simplement être la Trinité ontologique ni réciproquement.

Ces critiques ne mettent pas à mal toute la valeur de la position de Rahner. Celle-ci comporte une grande force argumentative qui me pousse à en suivre la direction non sans un regard critique sur l'idée de réciprocité. L'argument principal – classique dans les deux grandes traditions occidentales, au moins jusqu'à l'avènement du libéralisme – est le principe d'auto-communication de Dieu lui-même. La révélation ne peut être définie comme le dévoilement de Dieu que si les actions de Dieu dans l'histoire du monde et ce qui est propre à Dieu en lui-même, bref la mission et l'essence, vont ensemble. Pannenberg fait reposer sa christologie sur ce point précis : « Le concept de révélation de Dieu par lui-même contient déjà l'idée que le Révélateur et le Révélé sont identiques »[44]. Cela signifie que l'autorité et la compétence du Révélateur reposent solidement sur son identité. Le Révélateur ne peut donner à Dieu de la visibilité que parce qu'il appartient à l'Etre de Dieu[45]. Nous retrouvons là les résultats de l'exégèse : les missions de Dieu révèlent l'identité de son Etre même ; elles sont correspondantes à ce que Dieu est en lui-même. Et nous rejoignons également l'argumentation anti-arienne portant sur notre salut et notre divinisation (c'est-à-dire l'union à Dieu de l'homme tout entier par grâce ou par énergie)[46] qui demande une révélation de Dieu lui-même dans l'histoire du salut. Si l'Esprit n'était pas Dieu en nous, nous ne pourrions pas être divinisés. Il y a bien une véritable *auto*-communication de Dieu dans l'économie. Du moment donc que Dieu est trine dans l'acte de révélation, il s'ensuit qu'il est trine dans son être éternel. A la Trinité de Dieu dans la vie divine correspond sa Trinité dans ce que l'économie manifeste. Mais

---

[44] Wolfhart Pannenberg, *Esquisse d'une christologie* (Cogitatio Fidei 62), Paris, Cerf, 1971, p. 156.

[45] Cf. Wolfhart Pannenberg : « Si Dieu est révélé par Jésus-Christ, seul l'événement du Christ définit alors qui est Dieu ou ce qu'est Dieu. Jésus-Christ appartient donc déjà à la définition de Dieu et par conséquent à sa divinité, à son être » (*ibid.*, p. 156).

[46] La divinisation ou *théôsis* ne saurait être comprise comme une participation de l'homme à l'essence de Dieu. La nature humaine n'est pas transformée en une nature divine. Il s'agit plutôt d'une union à Dieu, d'une communion avec sa nature, un peu comme la nature humaine en Christ était unie à la nature divine mais à la différence fondamentale près que l'homme est uni à Dieu par grâce et non pas hypostatiquement. En d'autres termes, il s'agit d'une sorte de super-sanctification où l'activité humaine obéit à Dieu au point de « devenir » Dieu par grâce ou énergie divine. Mais l'énergie divine n'agit pas de façon extrinsèque à l'homme mais en lien avec sa propre énergie. C'est la *synergie*, étrangère au protestantisme. Pour une meilleure compréhension de la notion de divinisation expliquée par un orthodoxe, voir : John Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, pp. 214-221 et Vladimir Lossky, *La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, pp. 153-169.

l'analogie est-elle suffisamment forte pour que l'on puisse dire que « la Trinité qui se manifeste dans l'économie du salut est la Trinité immanente, et réciproquement » ? C'est ce qu'il nous faut voir à présent.

Si la Trinité économique reflète effectivement, et ce nécessairement, la Trinité ontologique, qu'en est-il de l'idée de « réciprocité »[47] ? Dieu manifeste-t-il tout son mystère dans l'auto-communication qu'il fait de lui-même ? Une certaine prudence s'impose ici dans la mesure où une application stricte de la thèse rahnérienne écarterait tout mystère dans notre connaissance de Dieu qui ne demeurerait plus au-delà de toute forme de pensée mais pourrait être contenu en un système rationnel ! Vladimir Lossky aurait dramatiquement visé juste : l'essence divine « devient l'objet d'une théologie naturelle »[48]. La reconnaissance d'une distance entre la Trinité économiquement révélée et la Trinité ontologique s'impose. Le Dieu infini et le mode de réalisation de ses attributs nous échappent. Personne ne comprend Dieu tel qu'il se comprend lui-même. Cela dit, Rahner touche quelque chose de juste qu'il s'agit de bien situer. Qu'il y ait correspondance entre la manifestation trine de Dieu dans l'économie du salut et le mode d'existence trine de la vie divine suppose une structure pareille en Dieu lui-même. Comment pourrait-il y avoir une véritable communication des trois Personnes si elles n'étaient pas, éternellement au sein même de la Trinité, trois Personnes ? La Trinité ontologique se répand *ad extra* dans la Trinité économique.

Une seconde mise en garde que l'on peut adresser à la thèse rahnérienne, c'est la référence eschatologique à la pleine auto-révélation de Dieu. Aucun homme ne peut contenir l'entière révélation divine. Seul Christ est *homoousios*, d'essence égale à celle du Père. Comme le dit Y. Congar : « Il n'y a pleine auto-communication de Dieu que dans la consommation eschatologique »[49].

Ces deux clauses limitent le caractère absolu de la thèse rahnérienne. Parler d'une stricte identité entre la Trinité économique et la Trinité ontologique nourrit trop de malentendus pour maintenir cette expression. Comment encore confesser dans l'adoration l'essence inconnaissable du Père, du Fils et du Saint-Esprit si les Personnes divines reçoivent toutes les qualifications positives de la théologie naturelle ? Ce serait assurément prêter le flanc à la critique de Lossky. Mieux vaut

---

47 Yves Congar (*Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, pp. 34-44) s'inscrit dans la veine rahnérienne, mais s'en démarque sur des points de détails, la réciprocité notamment. Pierre Gisel s'en distancie davantage encore (*La subversion de l'Esprit*, pp. 147-153).

48 Vladimir Lossky, « The procession in the Holy Spirit in the Orthodox Triadology », in *Eastern Churches Quartely*, 1948, p. 46, cité par : John Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, p. 251.

49 Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 41.

s'en tenir à la notion de *reflet*, voire de *correspondance*, même si ce reflet ou cette correspondance valent de manière certaine et évidente[50].

Ces quelques remarques permettent de clarifier la notion d'*opera ad extra* et d'établir le vocabulaire suivant : une égalité dans l'ontologie mais un subordinatianisme dans l'économie[51]. Sans l'égalité ontologique, il n'y aurait pas de consubstantialité. On verserait alors dans l'arianisme, adoptianisme ou autre pensée pneumatomaque. De même, s'il n'y avait pas de subordinatianisme économique, aucun élément ne permettrait de différencier les trois hypostases *ad intra* Père, Fils et Saint-Esprit. Le Fils ne serait pas éternellement subordonné au Père dans sa fonction. Aussi, le Père ne serait pas « Père » de toute éternité, ni le Fils « Fils ». Dieu n'aurait donc jamais existé comme Trinité de toute éternité !

Ni séparation donc ni télescopage mais reflet ou correspondance sans réciprocité. Maintenant que les articulations ont été clarifiées, il est possible de définir les *opera ad extra* de la façon suivante : « Formule latine signifiant littéralement 'œuvres vers l'extérieur'. On désigne comme des *opera ad extra* les œuvres externes à la Trinité. Elles sont dites *indivisa*, 'indivises', dans le sens qu'elles font intervenir inséparablement les trois Personnes de la Trinité mais non sans différentiations internes. Car il faut distinguer les dispositions qui incombent plus spécialement à chacune des Personnes : la différence et l'ordre des Personnes demeurent »[52].

---

50 Yves Congar reconnaît les limites de la thèse rahnérienne et essaye d'en atténuer « fortement le caractère absolu » (*Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 37). Mais, au-delà de ses réticences, il continue à prétendre que la Trinité économique *est* la Trinité ontologique. A trop vouloir garantir et préserver l'intégrité de l'axiome qui permet la connaissance théologique – « Dieu est tel qu'il se fait lui-même connaître » – Congar s'expose à la critique orthodoxe. Cela ne me semble pourtant pas nécessaire.

51 Ces termes se retrouvent chez Wayne Grudem (*Systematic theology*, p. 251) et Pierre Gisel (*La subversion de l'Esprit*, p. 148).

52 La première partie de cette définition est celle qui figure dans le glossaire de *Hokhma*, n° 75/2000, p. 83. A noter que les *opera ad intra* (œuvres vers l'intérieur) sont dites *divisa*, divises, non pour signifier une division dans l'Etre divin mais pour exprimer la singularité des œuvres intra-trinitaires. Lorsque le Père engendre le Fils, par exemple, il est seul à le faire. En ce qui concerne la mention de différentiations internes aux Personnes dans leur agir inséparable *ad extra*, cela ne fait pas l'unanimité (cf. Henri Blocher, « La Trinité, une communauté an-archique ? », p. 4). L'idée, pourtant, semble remonter à saint Augustin déjà lorsqu'il explique l'« unité des trois Personnes » et la « distinction de leurs manifestations personnelles » en ces termes : « Le jour où l'on entendit une voix qui disait : 'Je l'ai glorifié et le glorifierai encore' [...] c'était le Père seul qui parlait au Fils, bien que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, de même qu'ils sont inséparables, agissent inséparablement » (*La Trinité*, I, IV, 7). La distinction demeure quand bien même l'agir est inséparable. Cette référence du *De Trinitate* m'a été communiquée fort aimablement par M. Henri Blocher.

Dès lors que ces définitions théologiques sont admises, il devient naturel de concevoir un rôle actif du Fils dans la spiration de l'Esprit. La reconnaissance de ce rôle dans l'économie de l'Esprit ne pose d'ailleurs guère de problème. Au plan des *opera ad extra*, chaque tradition reconnaît une part au Fils à l'égard de la production du Saint-Esprit[53] : l'Esprit est envoyé par le Père *et* par le Fils. Il part de l'un *et* de l'autre pour venir habiter dans le cœur des croyants et les soutenir dans leur présence au monde. Or, comme je viens de le montrer, une disposition dans l'histoire du salut correspond à une identité intra-divine. A un « filioquisme économique »[54] doit donc correspondre un filioquisme ontologique. Sans le *Filioque*, nous aurions une connaissance des relations ontologiques *et* économiques du Père en rapport au Fils et à l'Esprit, mais nous n'aurions que la seule connaissance économique de la relation entre le Fils et l'Esprit. On ne verrait alors pas pourquoi le principe d'*auto*-communication de Dieu ne s'appliquerait pas ici. Ce serait un déséquilibre incompréhensible.

Il semble donc permis de conclure, au terme de tout ce parcours exégétique et logico-théologique, que la meilleure façon d'exprimer l'unité, l'égalité et l'ordre des trois Personnes demeure une position filioquiste : c'est, d'une part, une conséquence logique de la théologie des relations et de l'analogie forte entre les réalités économique et ontologique et, d'autre part, une construction théologique qui prolonge rigoureusement et fidèlement les données scripturaires.

3. Le Saint-Esprit dans la Tri-unité divine

Le travail de réflexion serait incomplet si on s'arrêtait là. Jusqu'à présent, je me suis efforcé de démêler un certain nombre d'idées sur la problématique de la procession du Saint-Esprit et de comprendre le chemin qui permet de se positionner sur cette question. Et ce chemin, une fois identifié, nous a conduits à l'affirmation du *Filioque*. Mais comment mettre en perspective les réalités spirituelles liées à cette doctrine ? Qu'est-ce que cela implique pour notre connaissance du Dieu de notre salut ? La question n'est pas sans importance.

Lorsque nous nous efforçons de comprendre la réalité de l'être même de notre Seigneur, malgré nos innombrables balbutiements, nous touchons par là même aux réalités de notre présent personnel. Non

---

53 A la suite de Palamas, John Meyendorff (*Initiation à la théologie byzantine*, pp. 248-251) situe cette « part » dans la manifestation énergétique. Or les énergies, qui sont la présence de Dieu à sa création, sont du côté économique et non pas ontologique. Nous sommes bien sur le plan des *opera ad extra*.

54 Cf. Pierre Gisel qui parle de la tradition orientale en ces termes : « Au niveau 'économique', la reconnaissance va quasiment jusqu'au *filioquisme* » (*La subversion de l'Esprit*, p. 85).

que Dieu soit lié à nos limites, à notre « rudesse », à notre « débilité »[55], comme s'il dépendait de nous. Il s'agit bien plutôt de l'inverse. C'est à la clarté du vrai Dieu que je peux me connaître moi-même. Calvin déjà soulignait cela : « Bien qu'il y ait une liaison mutuelle entre la connaissance de Dieu et de nous-mêmes et que l'une se rapporte à l'autre, toutefois l'ordre de bien enseigner requiert qu'en premier lieu nous traitions ce qu'est connaître Dieu, pour venir au second point »[56]. La connaissance que nous pouvons avoir du Dieu de notre salut n'est pas superflue. Elle garantit un juste discernement des réalités spirituelles que nous vivons au quotidien.

Avec la question du *Filioque*, nous touchons précisément à cette question, insondable jusqu'au fond, de notre connaissance du Dieu Un et trine. En affirmant que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, je prononce un discours sur Dieu, et plus précisément sur la place du Saint-Esprit dans la Trinité. Ce faisant, je véhicule une théologie trinitaire assez précise. Les pages précédentes l'ont suffisamment suggéré. Mais il reste à ordonner systématiquement toute cette réflexion afin d'esquisser une construction théologique de la troisième Personne. Une esquisse qui sache mettre en perspective pour la foi chrétienne les réalités spirituelles qui s'y jouent. C'est l'objet de ce dernier chapitre.

Classiquement les enjeux d'une telle construction ressortissent à trois domaines : la divinité du Saint-Esprit, sa personnalité et son « rang »[57]. Je traiterai ces thèmes successivement avant d'aborder brièvement, en conclusion, un exemple d'application concrète. Mais auparavant, il me faut revenir sur un élément essentiel de la terminologie trinitaire.

Jusqu'à présent, j'ai usé du terme Trinité pour nommer la pluralité des trois Personnes dans l'unité de l'essence divine. C'est un usage classique. En rapport à l'essence divine, Dieu est Un ; en rapport aux hypostases divines, Dieu est trine[58]. Maintenant qu'il est question, même succinctement, de la place du Saint-Esprit au sein de la Trinité, je vais

[55] Calvin emploie souvent ces termes pour parler des limites de la connaissance humaine face à la souveraineté et à la sainteté de Dieu (cf. *IRC*, I, I, 1-3).

[56] Jean Calvin, *IRC*, I, I, 3.

[57] Cette disposition s'inspire de l'exposition du dogme telle que le fait Henri Blocher dans sa *Doctrine du péché et de la rédemption*, pp. 207-220. Elle présente l'énorme avantage de garder en vue la problématique qui m'occupe : comprendre la doctrine du *Filioque* et cerner ses conséquences en théologie trinitaire.

[58] Comme l'a signalé M. Henri Blocher dans son cours de théologie trinitaire, la définition du *Petit Robert* est malheureuse : « Divisé en trois ». S'il y a une définition qu'il ne faudrait guère avancer à propos de la Tri-unité divine, c'est bien celle de division intra-trinitaire. Dire de Dieu qu'il est « divisé en trois » – donc en trois parties – c'est rejeter le monothéisme. Un comble pour une définition de l'une des plus grandes affirmations de la foi chrétienne !

employer un terme plus précis, à mon avis : la Tri-unité[59]. Le désavantage du mot Trinité, c'est qu'il n'exprime que le fait du trois ; Dieu est trine. La formule Tri-unité, en revanche, indique que les trois sont aussi Un. D'emblée, on perçoit qu'il s'agit d'une triade unifiée : « Trois Personnes : une seule et divine essence »[60]. Dans l'essence unique et mystérieuse de Dieu, il y a trois Personnes distinctes qui diffèrent l'une de l'autre par des caractéristiques que l'on nomme « propriétés hypostatiques »[61]. Bien qu'elles existent et demeurent éternellement l'une dans l'autre, ces hypostases ne peuvent pas se confondre l'une avec l'autre. C'est pourquoi, on ne peut pas les considérer comme *homoiousioi* (« de nature semblable ») mais comme *homoousioi*[62] (« de même nature »), parce qu'elles ne possèdent pas seulement une essence semblable, mais une seule, même et unique essence divine. Ce seul petit *iota* représente la plus importante distance métaphysique que l'on puisse imaginer : celle qui distingue le Créateur de sa créature.

3.1. La divinité du Saint-Esprit

Cette problématique soulève au moins deux questions : (1) quel chemin emprunter pour établir la divinité de l'Esprit ? (2) comment en penser « l'origine » ?

Il semble naturel de répondre à la première en commençant par ce qui est notre première source de connaissance théologique : l'Ecriture. Le constat auquel je suis parvenu au terme de l'enquête exégétique, à la suite notamment de H.-C. Kammler, c'est que le Père, le Fils et l'Esprit forment « une unité et une communauté d'essence parfaites ». Certes, la Bible n'exprime pas les mêmes préoccupations que les Pères du concile de Constantinople – c'est ce qu'a tenté de montrer le long ch. 2 – mais elle ne s'arrête pas non plus au seul niveau économique. Dans l'Ecriture, l'économique reflète l'ontologique, nous l'avons vu. La somme de ces deux constats nous autorise à conclure, avec l'Eglise chrétienne dans sa quasi-totalité, à la divinité de l'Esprit. A l'exception notable des pneumatomaques, on enregistre à ce sujet un remarquable consensus.

---

59 Le terme est aujourd'hui fort répandu. On le trouve, par exemple, sous la plume de Yves Congar (*Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, pp. 25ss), et sous celle de Henri Blocher (« La Trinité une communauté an-archique ? », p. 14).

60 Jean Calvin, *IRC*, I, XIII, 19. C'est le titre du paragraphe.

61 Cf. la première partie de cet article publiée dans le précédent numéro de *Hokhma*.

62 Si, par exemple, le Fils est *homoiousios* au Père, c'est qu'il n'existe qu'une ressemblance substantielle entre eux. Telle était la doctrine des ariens. Sur la querelle entre anoméens, semi-ariens et ariens, voir le très vieux mais très précieux article de A. Jundt : « Arianisme », in *Encyclopédie des sciences religieuses*, éd. F. Lichtenberger, t. 1, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1877, pp. 559-588.

La théologie spéculative peut-elle apporter de nouveaux éléments au dossier ? Les Cappadociens, déjà, ont répondu à cette question par l'affirmative en prétendant que l'Esprit est la garantie de la communion des croyants avec Jésus-Christ[63]. Si l'Esprit n'était pas Dieu, comment pourrait-il répandre dans le cœur du croyant l'amour de Dieu et lui permettre d'avoir une communion avec la nature divine ? Comment pourrait-il même remplacer avantageusement le Fils ? Cet argument sotériologique plaide en faveur de la divinité réelle de l'Esprit. Pannenberg le critique dans la mesure où cette communion est pensée en terme d'expérience de foi[64]. Il serait, en effet, délicat de rechercher dans sa conscience ce qu'elle perçoit de Dieu sans savoir à l'avance ce qu'on entend trouver. On frôlerait la pétition de principe ! Aussi faudrait-il chercher un ancrage autre que la conscience. Je suis d'accord avec le professeur allemand pour affirmer qu'une instance purement subjective ne peut guère offrir de fondement solide, mais il n'est pas question ici d'un tel subjectivisme. L'autorité subjective de la conscience touchée par l'Esprit renvoie à une réalité objective, c'est-à-dire au Dieu qui parle dans l'Ecriture, un Dieu qui est lui-même la source de l'expérience subjective[65] !

Pannenberg emporte davantage mon suffrage lorsqu'il suggère un autre point de départ possible : « La divinité de Jésus-Christ reconnue grâce au message chrétien »[66]. Là, on ne part pas d'une conscience qui expérimente quelque chose, mais de l'événement du Christ. Loin de voir Jésus-Christ *devenir* Révélation de Dieu par l'Esprit, c'est, à l'inverse, *parce que* Jésus-Christ est la Révélation de Dieu et qu'il est dans une unité d'être avec Dieu que l'Esprit, qui précisément est l'Esprit du Christ faisant demeure dans les croyants, est l'Esprit de Dieu même. Dans sa démarche de reconnaissance de Jésus comme Seigneur et dans sa communion avec le Christ, le croyant est mû et éclairé par l'Esprit du Christ. Cet Esprit appartient donc essentiellement à la révélation de Dieu. Or nous avons vu au deuxième chapitre que la réalité de la révélation correspond à celle de l'être de Dieu. On peut donc affirmer que l'Esprit qui appartient à la révélation de Dieu appartient aussi à l'être de Dieu. On entrevoit déjà ici la distinction des Personnes : « L'Esprit ouvre par Jésus la communion avec Dieu »[67].

---

63 Cf. ma première partie, p. 8s.

64 Wolfhart Pannenberg, *Esquisse d'une christologie*, pp. 212-214.

65 Le lecteur intéressé à développer la problématique des fondements de notre connaissance théologique dans ses dimensions objective et subjective trouvera dans les pages d'Auguste Lecerf une matière particulièrement riche et stimulante : *Introduction à la dogmatique réformée*, t. 2, Aix-en-Provence, Kerygma, 1998 (réimpression de l'éd. de 1938). Ce second tome traite « du fondement et de la spécification de la connaissance religieuse ».

66 Wolfhart Pannenberg, *Esquisse d'une christologie*, pp. 207-221.

67 *Ibid.*, p. 216.

Mais comment penser l'« origine » de l'Esprit ? Pour la théologie orientale, le Père est considéré comme la source (*pègè*) de la divinité de chaque hypostase et comme seul gardien de l'unité de la Trinité. On parle à ce propos de monarchisme. De fait, l'Occident latin ne conteste pas une certaine forme de monarchisme : « Le Père est principe de toute la divinité ou, plus exactement, de la déité, parce qu'il ne tient son origine de rien d'autre »[68]. Seul le Père est innascible, son origine hypostatique n'étant attribuée à personne d'autre. Les divergences apparaissent lorsque l'on aborde la délicate question de la distinction des Personnes et du principe de leur unité. Pour l'Occident augustinien, avais-je précisé, la Personne est constituée par une opposition relationnelle. Dans ce schéma, on constate d'abord l'identité divine puis, comme les processions sont révélées, on en conclut aux relations. Dans la construction orientale, en revanche, on constate d'abord les relations puis, comme les processions se rapportent au Père qui unifie, on en conclut à l'unité d'essence. Ainsi, chez les Latins, l'insistance porte moins sur la dérivation de la divinité de l'Esprit à partir du Père que sur la nature commune et égale des Personnes, entre elles. Cette intuition propre à la tradition occidentale, c'est Calvin qui l'a peut-être développée avec le plus de rigueur[69] : la nature divine d'une Personne ne se déduit pas d'une autre Personne de la Trinité en particulier, comme si cette dernière manifestait de façon plus nette l'essence de Dieu. Non, chaque hypostase « a son être de soi-même au regard de sa déité »[70]. Elle est Dieu par elle-même. Elle est *auto-theos*. La pensée augustinienne trouve en Calvin comme un aboutissement[71].

Les enjeux de cette différence d'approche ont été expliqués ainsi : « Brutalement dit, l'Eglise orientale comprend le Christ comme le chemin pour aller au Père (c'est-à-dire comme le moyen d'une fin), tandis que l'Eglise occidentale voit en Christ le Père venu à nous (c'est-à-dire la fin même) »[72]. Par son mouvement ascendant, l'Eglise orientale semble

---

68 Saint Augustin, *La Trinité*, IV, 20, 29.

69 Jean Calvin, *IRC*, I, VII, 1-29. Dans tout le chapitre 7, Calvin défend l'idée « qu'en une essence de Dieu sont contenues trois Personnes ».

70 Jean Calvin, *IRC*, I, VII, 23. Calvin poursuit en précisant que les Trois ne « descendent » pas de l'essence une : « Nous disons absolument que *la déité est de soi* ; et voilà pourquoi nous confessons que le Fils, en tant qu'il est Dieu, sans avoir égard à la Personne *a son être de soi-même* ; en tant qu'il est Fils nous disons qu'il est du Père : par ce moyen son essence est sans commencement, et le commencement de sa Personne est Dieu » (*IRC*, I, VII, 25. C'est moi qui souligne).

71 Voir à ce propos l'excellent traitement qu'en fait Gerald Bray dans *La doctrine de Dieu*, pp. 203-219.

72 Gerald Bray, « Filioque and Anglican-Orthodox Dialogue », *Churchman*, 94/1979, p. 132 cité par : Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, p. 219.

esquisser la déification tandis que le thème de l'Esprit comme Don semble davantage cristalliser le mouvement descendant occidental.

3.2. La personnalité du Saint-Esprit

L'analyse des caractéristiques et des fonctions de l'Esprit-Paraclet, dans l'évangile de Jean, a nettement suggéré la personnalisation de l'Esprit. Une personnalisation qui reflète quelque chose de l'identité même de l'Esprit dans sa communauté d'être avec le Père et le Fils. La voie de Constantinople est ainsi ouverte, même si les résultats de l'exégèse demeurent en deçà du précieux symbole œcuménique.

A ce stade, il faut brièvement rappeler comment les Pères grecs et latins comprenaient la notion de « Personne »[73]. Notre perception moderne du terme qui inclut son mode humain et implique conscience, liberté, relations interpersonnelles, etc., pourrait nous induire ici en erreur. Plus que l'aspect psychologique où l'individu conscient se saisit comme un *moi* autonome, la Personne est, pour les Pères, ce qui a une consistance propre, une existence concrète irréductible à l'essence commune. Par la suite, l'Orient tendra à accentuer le « propre » de chaque hypostase pour défendre l'immutabilité des propriétés hypostatiques, tandis qu'en Occident on en viendra plutôt à considérer la Personne en fonction des oppositions de relations. Mais aucun nicéen de chaque bord ne remettrait en cause la distinction établie par les Cappadociens entre l'essence commune et les hypostases. Cette distinction, les modalistes de tous âges l'ont pourtant niée. Schématiquement, ils perçoivent dans le Saint-Esprit une divinité sans personnalité. L'Esprit ne serait qu'un attribut divin, la puissance de Dieu. Mais si le Saint-Esprit était impersonnel, comment pourrait-il enseigner (cf. 2e et 5e promesses) et témoigner (cf. 3e et 4e promesses) ? Comment Dieu pourrait-il envoyer dans le cœur des croyants l'Esprit de son Fils (cf. Jn 14,16-17 ; Ga 4,6) ? Les enjeux concernent donc l'existence même du croyant. Le Saint-Esprit en tant que Personne divine, c'est Dieu qui descend dans l'homme pour y recréer son image, pour y faire pénétrer la sainteté et la paix. Comment une simple influence pourrait-elle nous faire éprouver l'amour divin, ou faire de nous des fils adoptifs pour crier « Abba, Père » (Rm 8,15) ? Si l'Esprit n'était qu'une influence ou une puissance, nous pourrions en disposer à notre guise. Mais parce qu'il est une Personne, nous ne le possédons pas ; nous ne pouvons pas disposer de lui comme bon nous semble. Nous devons, au contraire, nous soumettre à lui en reconnaissant qu'il est libre d'agir comme il veut, quand il veut et de la manière qui lui plaît. « Historiquement, l'oubli 'modaliste' de la personnalité distincte de l'Esprit a dépersonnalisé le rapport du fidèle à

---

73 Pour un survol du concept de « personne » dans l'histoire de la pensée chrétienne, voir : Paul McPartlan, in *Dictionnaire Critique de Théologie*, pp. 895-899.

Dieu : par interposition de la médiation rituelle ou par dissolution dans l'immédiateté mystique, au lieu du vis-à-vis de l'alliance. »[74]

Lorsque l'Eglise ancienne a reconnu à l'Esprit le caractère d'une Personne agissante, il semble qu'elle ait sanctionné un mouvement interprétatif autorisé. Tout ce qui est dit dans les Discours d'adieu sur la réalité intérieure de l'Esprit qui nous fait éprouver l'amour de Dieu n'a de sens que si l'Esprit est une Personne agissante. Si Dieu n'était que Père et Fils, il ne pourrait être qu'*objet* de notre connaissance, mais parce qu'il est aussi Esprit, il nous fait éprouver nous-mêmes sa réalité. L'Esprit est ouverture et communion. C'est lui qui « ouvre par Jésus la communion avec Dieu »[75] pour rendre les chrétiens pleinement fils de Dieu. Les orthodoxes parlent volontiers de déification ou de *théôsis* à ce propos[76]. En régime protestant, on parlera plutôt de sanctification[77]. En personnalisant le rapport du fidèle à Dieu, l'Esprit fait prendre conscience à l'homme qu'il n'est pas son propre maître mais que, au contraire, le centre personnel de sa « divinisation » a son origine hors de lui bien qu'il vienne habiter en lui. C'est l'Esprit Saint.

3.3. Le « rang » du Saint-Esprit

Le mot « rang » n'évoque en aucun cas une différence d'essence entre l'Esprit et les deux autres Personnes de la Trinité. Ce serait nier l'unité que je viens de défendre. Le terme décrit plutôt la position des trois Personnes consubstantielles entre elles dans leurs relations mutuelles. Le Saint-Esprit est dit troisième en ce sens qu'il procède du Père et du Fils. Premier, le Père est innascible ; second le Fils procède de Père ; troisième, le Saint-Esprit procède du Père et du Fils[78]. La confession du Saint-Esprit troisième est la simple conséquence des conclusions favorables au *Filioque* auxquelles je suis parvenu au terme du troisième chapitre.

---

[74] Henri Blocher, *Doctrine du péché et de la rédemption*, p. 213.

[75] Wolfhart Pannenberg, *Esquisse d'une christologie*, p. 216.

[76] Cf. note 46.

[77] La sanctification protestante ne se déploie pas concrètement de la même façon que la *théôsis* orthodoxe. Cela tient précisément au filioquisme. L'Orient qui confesse l'indépendance de l'hypostase de l'Esprit vis-à-vis du Fils pense ce processus en termes d'intériorisation, alors que l'Occident le fera toujours référence au Fils.

[78] Jürgen Moltmann (*Trinité et royaume de Dieu*, Paris, Cerf, 1984, pp. 224-237) a trouvé une formule ingénieuse pour tenter de réconcilier les traditions orientale et occidentale. Rejetant tant le filioquisme ontologique que le monopatrisme de Photius, il opte pour la procession *ex Patre Filii* (du Pere du Fils). Il s'agit d'un essai ingénieux dans la mesure où il veut affirmer tant la monarchie du Père que la relation du Père au Fils pour distinguer les processions. Deux raisons au moins m'empêchent de le suivre :

Troisième, le Saint-Esprit est la connexion du Père et du Fils, avons-nous vu chez saint Augustin. Il est le lien de leur amour réciproque (*vinculum caritatis*). Selon sa fameuse analogie psychologique, Augustin comprend l'Esprit comme l'Amour commun à l'Aimant et à l'Aimé[79]. Il « est Celui en lequel ils [*i.e.* le Père et le Fils] s'unissent, s'accueillent, se recueillent, se reposent »[80] pour ouvrir la communion de façon intra-divine, mais aussi extra-divine. *Ad intra*, l'Esprit est la « Communion Substantielle »[81] du Père et du Fils. Et c'est une communion différenciée puisque l'Esprit, Amour hypostasié, brise le face-à-face des deux premières figures. Par le don de l'Esprit *ad extra*, Dieu est en dehors de lui-même, dans sa créature pour que nous reflétions l'image de Dieu (2 Co 3,18). Il nous fait atteindre la plénitude de notre être en « jouissant » de Dieu : « L'ineffable embrassement du Père et de l'Image ne va point sans jouissance, sans charité, sans joie. Cette dilection, ce plaisir, cette félicité, disons ce bonheur, si toutefois un terme humain peut l'exprimer convenablement, Hilaire l'a appelé de façon concise 'jouissance', et c'est, dans la Trinité, le Saint-Esprit. Non engendré, il est la suavité du générateur et de l'engendré, il inonde de sa libéralité, de son abondance immense toutes les créatures selon leur capacité, afin qu'elles tiennent leur rang respectif et se reposent à leurs places »[82]. Nous avons là comme un *double mouvement* de l'Esprit. La réalité de l'Esprit est le moyen de la communication de Dieu *ad extra*. Et cette communication ne se fait pas dans le désordre mais selon la fonction spécifique qui revient au Troisième, à celui qui procède du Père et du Fils : « Au Père le commencement de toute action, et la source et origine de toutes choses est attribuée ; au Fils, la sagesse, le conseil, et l'ordre de tout disposer ; au Saint-Esprit, la vertu et efficace de toute action »[83]. L'Esprit rend effective l'œuvre du Père et du Fils. C'est par l'Esprit que Dieu est en nous et c'est lui qui suscite en nous la connaissance salutaire de l'œuvre rédemptrice du Fils qui conduit au Père. Mais c'est aussi par l'Esprit que nous revenons au Père sur un chemin d'obéissance et d'accom-

---

a) Le terme Père est en soi relationnel. Il n'y a de père qu'en rapport à un fils ou une fille. L'ajout du *Filii* au *ex Patre* est donc superflu et la formule revient en définitive à dire différemment le monopatrisme.

b) L'objet même de la controverse n'est pas réglé : quel est le rôle du Fils dans la venue à l'être de l'Esprit ?

79 Evitons un malentendu. En évoquant des analogies, saint Augustin n'a jamais voulu développer une image qui pût donner une prise complètement cohérente sur le mystère trinitaire. Il s'agit avant tout d'une aide.

80 Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 201.

81 *Ibid.*, p. 198.

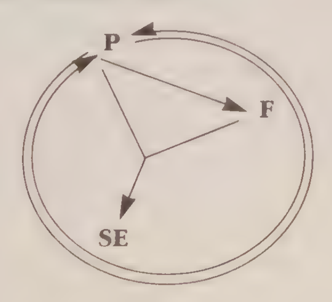
82 Saint Augustin, *La Trinité*, VI, X, 11.

83 Jean Calvin, *IRC*, I, XIII 18.

plissement en libérant et vivifiant notre être tout entier pour qu'il soit reformé à l'image du Christ.

3.4 Synthèse

La construction trinitaire que je viens d'ébaucher s'inscrit nettement dans le schéma latin : un Père innascible qui est premier ; un Fils procédant du Père qui est second ; un Esprit procédant du Père et du Fils qui est troisième. Si l'on ajoute à cela la définition donnée plus haut des *opera ad extra* et la nécessaire distinction de ce qui revient à chacune des Personnes, la confession du *Filioque* articule l'ordre du christologique à l'ordre du pneumatologique en ce que je nommerais une « conjonction ordonnée ». L'Esprit agit conjointement à la Parole mais dans un ordre qui respecte la place de chacun. Ni autonomisation ni vicariat. L'Esprit n'est pas le simple substitut du Fils. Jésus revient dans et par l'Esprit-Paraclet pour ne pas nous laisser orphelins. Cette action du Seigneur avec et par son Esprit n'est pourtant pas réductible à une simple actualisation ou application du salut acquis par Jésus-Christ. Elle est aussi source de nouveauté au plus profond de notre pâte humaine pour l'ouvrir aux dons vivifiants de l'Esprit à la gloire du Christ qui conduit au Père. Le mouvement n'est donc pas strictement linéaire. Mais il s'agit toujours pour l'Esprit d'agir en référence au Père et au Fils de qui il procède. La conjonction est ordonnée. Concrètement, on peut se représenter cette construction trinitaire ainsi :



Outre les avantages du schéma latin pour lequel j'ai plaidé plus haut, cette représentation essaie d'intégrer également l'élément d'interpénétration et d'intériorité réciproque des Personnes de la Tri-unité, la périchorèse. Mais celle-ci est pensée en un sens un peu différent de ce pour quoi plaidaient les Cappadociens. Il y a bien une interpénétration selon des liens de présence réciproque mais elle est appliquée aux Personnes de la Tri-unité et non à son essence[84]. Chaque Personne « contient » les deux autres si bien qu'il n'est plus possible de concevoir les rapports intratrinitaires en terme d'infériorité mais uniquement d'éga-

---

[84] C'est une conséquence de la conception calvinienne de la Personne comprise comme *autothéos* (cf. Gerald Bray, *La doctrine de Dieu*, p. 208s.).

lité. Seulement, ce n'est pas la doctrine de la périchorèse qui fonde l'égalité divine. Chaque Personne de la Tri-unité est divine par elle-même ; chaque Personne est *autothéos*. Et si chaque Personne est *autothéos*, aucune d'entre elles « ne peut se réclamer d'une quelconque autorité pour imposer sa volonté aux autres »[85]. Père, Fils et Saint-Esprit sont au contraire réellement libres d'amorcer des initiatives personnelles. Risque de dérapage trithéiste ? Non, car les rapports d'interpénétration qui lient entre elles les Personnes, c'est-à-dire la périchorèse, assurent leur parfaite unité dans l'unique Divinité. Le Dieu de l'alliance est un Dieu en trois Personnes.

Loin de virevolter au niveau d'une philosophie de l'essence, cette construction trinitaire accentue le personnalisme latin mais sans reprendre servilement les rails orientaux. Nous avons déjà vu, en fin de première partie, la faiblesse principale de la position orientale. En figeant les caractéristiques individualisantes pour faire de la relation d'origine le propre de chaque hypostase – le Père est l'Inengendré – les Orientaux peinent à expliquer la réalité personnelle de l'existence hypostatique. Loin de valoriser la plénitude personnelle de l'Esprit, la conception orientale tend au contraire à la rendre abstraite. Quant au deuxième chapitre de la présente étude, il a tenté de montrer combien le filioquisme occidental exprime plus adéquatement que le monopatrisme oriental l'unité, l'égalité et l'ordre des trois Personnes. Mais qu'en est-il de la faiblesse occidentale signalée en fin de 1re partie ? Où est la plénitude personnelle de l'Esprit s'il procède du Père et du Fils, si sa mission est rapportée au Père et au Fils ? Ce qui a été dit de la position calvinienne permet à mon sens de dépasser cet écueil.

Les relations d'opposition fondent la différenciation hypostatique mais pas l'être même d'une Personne. L'être divin, chaque Personne le tient par elle-même. Père, Fils *et* Saint-Esprit manifestent la plénitude de l'essence commune car ils sont tous trois *autothéos*. Aucun n'impose sa volonté à un Autre ni n'entrave le caractère volontaire des relations interpersonnelles. Mais ce n'est pas une triade unifiée anarchique puisque la périchorèse assure la parfaite unité des Trois dans l'unique Divinité par des liens d'amour réciproque parfait. En exprimant la procession du Père et du Fils, le *Filioque* signale que l'œuvre de l'Esprit, pleinement divin par lui-même, ne se fait pas sans référence au Fils qui conduit au Père. Quand bien même le caractère libre de l'action spirituelle est affirmé.

Pistes pour l'avenir

Cette réflexion sur la place du Saint-Esprit dans la Tri-unité divine suscitera peut-être l'intérêt de certains pour en tirer parti et pour l'appli-

[85] Gerald Bray, *La doctrine de Dieu*, p. 210.

quer aux réalités de notre présent personnel. S'il est vrai que l'Esprit agit en nous de telle sorte que nous atteignons la plénitude de notre être en goûtant la « suavité » de sa présence, pour reprendre un terme de saint Augustin, bref que l'Esprit rend effective l'œuvre du Père et du Fils, tout croyant expérimente la réalité de l'Esprit au plus intime de lui-même. Il se sait rejoint par un Esprit qui a suscité en lui la connaissance de Dieu et il se sait porté par un Esprit qui agit dans son être entier pour le transformer à l'image du Christ. Double mouvement sur fond de conjonction ordonnée, où l'Esprit se réfère au Fils tout en préservant le caractère libre de son action.

En prenant soin d'y réfléchir, chacun percevra assez rapidement que les sujets d'application sont légion. Faute de place, je n'en citerai qu'un seul. Il s'agira d'un sujet toujours vif aujourd'hui : le renouveau charismatique, et plus précisément l'articulation que le renouveau charismatique opère entre l'ordre du christologique, dans lequel les protestants ont traditionnellement inscrit l'Ecriture, et celui du pnematologique. Que l'on me pardonne la présentation et l'analyse trop brèves que j'en donnerai. Conformément au titre de cette conclusion, il ne s'agira que de pistes.

Commençons par les définitions. On appelle communément « renouveau charismatique » ou « mouvement charismatique », ou plus simplement « Renouveau » un vaste mouvement de type pentecôtisant qui a germé dans différentes confessions, aux Etats-Unis puis ailleurs dans le monde, dès les années 1960[86]. Je parle à dessein de « type pentecôtisant » car la théologie véhiculée par les charismatiques s'apparente à celle des pentecôtistes même si elle ne lui est pas toujours équivalente. Au centre de la spiritualité charismatique se trouve l'expérience du Saint-Esprit qui agit de façon visible dans notre monde et dans notre pâte humaine. C'est une expérience immédiate, sans nécessaires médiations, qui doit permettre au fidèle de vivre la joie et la puissance du Christ vivant. Certains y voient un souffle salutaire donné par Dieu à son Eglise, d'autres y perçoivent la prise de pouvoir d'un subjectivisme qui autorise tous les débordements personnels. Inutile de s'allonger

86 Pour une réflexion théologique et/ou sociologique sur le charismatisme voir, par exemple : Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 2, pp. 185-269 ; Louis Schweitzer, « Typologie des spiritualités évangéliques », in *La spiritualité et les chrétiens évangéliques* (coll. Terre Nouvelle), Cléon d'Andran – Vaux-sur-Seine, Excelsis – Edifac, 1997, pp. 135-149 ; Serge Carrel, « Essai sur le corps à partir du vécu de la mouvance pentecôtiste », *Hokhma*, n° 37/1988, pp. 50-63 et n° 38/1988, pp. 52-82. Pour des ouvrages de référence sur la pneumatologie charismatique écrits par des théologiens charismatiques, voir par exemple : Tom Smail, *Au risque de ta présence. Essai sur le Saint-Esprit* (coll. Vie Chrétienne), Lausanne, LLB, 1985 ; Tom Smail, Andrew Walker & Nigel Wright, *Charismatic Renewal. The search for a theology*, Londres, SPCK, 1995.

sur l'histoire du mouvement et sur sa perception dans les Eglises. Tout cela est bien connu.

Comme tout mouvement spirituel qui dure et qui porte des fruits manifestes, par-delà d'inévitables excès, le renouveau charismatique mérite une attention fervente. Quelles promesses apporte-t-il à l'Eglise ? Quelles questions critiques peut-on lui adresser ? Il me semble, à ce propos, que la construction théologique de la troisième Personne que je viens d'esquisser fournit des principes de discernement utiles pour discerner le positif et le négatif.

Abordons d'abord le négatif. Au cœur de la critique que l'on peut adresser au « Renouveau » se trouve une certaine compréhension du « baptême dans l'Esprit Saint », sorte de dédoublement de la communication de l'Esprit, distinct de la conversion. C'est une seconde expérience, comprise généralement comme accès à une vie chrétienne plus profonde. Voici ce qu'en dit un classique du Pentecôtisme : « On considérait (c'est-à-dire à l'époque néo-testamentaire) qu'une expérience essentielle faisait défaut à tout converti qui n'avait pas reçu l'Esprit et on prenait immédiatement des mesures pour y remédier »[87]. On pourrait donc être « converti » sans avoir « reçu l'Esprit », c'est-à-dire sans avoir été baptisé du Saint-Esprit. Un autre exemple intéressant vient de Benny Hinn, célèbre télévangéliste américain, qui précise : « Après ma rencontre avec le Saint-Esprit, cela (c'est-à-dire la prière renouvelée par la rencontre du Saint-Esprit) s'est avéré bénéfique car cela m'a permis de savourer la richesse insondable de sa présence », et ce même si « cela faisait un ou deux ans que j'étais sauvé »[88]. Il serait donc possible d'être sauvé sans avoir rencontré le Saint-Esprit. Salut et don de l'Esprit sont ici dédoublés.

En séparant la « véritable rencontre » du Saint-Esprit de la conversion au Christ – quand le pécheur se tourne vers Dieu en Christ – la théologie de la « seconde expérience » tend, à mon sens, à confisquer la réception de l'Esprit. L'ordre du christologique et l'ordre du pneumatologique ne sont pas pensés conjointement mais ils sont au contraire autonomisés. Non seulement l'Esprit agit tout seul dans la seconde expérience mais il constitue même un dépassement par rapport à l'œuvre du Christ. La connaissance salutaire de l'œuvre de Christ à la croix se ferait indépendamment de l'action de l'Esprit ; et la réception de l'Esprit communiquerait quelque chose de supérieur à la réalité de la Parole faite chair. Ce que nous avons vu du *Filioque* et de la majesté du Dieu Un et Trine contredit totalement cette thèse. L'Esprit Saint n'exerce pas une activité particulière, qui relèverait, en quelque sorte, d'un domaine indépendant, séparé de l'œuvre du Christ. Il n'y a aucune gloire autonome de l'Esprit hors la gloire seule du Seigneur. L'Esprit révèle à son

---

[87] Donald Gee, *Après le baptême dans le Saint-Esprit*, Miami, Vida, 1989, p. 9.

[88] Benny Hinn, *L'Onction et la puissance du Saint-Esprit*, Nyon, Carrefour, 1993, pp. 21 et 25.

peuple le Christ ressuscité et vivant et il conduit ses enfants sur un chemin d'obéissance et d'accomplissement en vivifiant et libérant leur être tout entier. Le déséquilibre introduit par la théologie de la « seconde expérience » porte donc sur la fonction de l'Esprit Saint.

Qu'en est-il des promesses du renouveau charismatique ? Théologiens et fidèles s'accordent généralement pour en relever au moins quelques-unes : une revitalisation manifeste de chrétiens endormis et de communautés sclérosées. Une nouvelle impulsion donnée à l'évangélisation. Un souffle du large qui emplit les poumons de chrétiens trop souvent mis sous la tutelle de la hiérarchie. J'en passe. « On ne peut nier que Dieu agisse là », affirme Congar[89]. Mais *quid* d'une théologie charismatique ? Est-elle automatiquement reléguée au registre d'une mauvaise compréhension de la réalité de l'Esprit ? Ou peut-elle revendiquer un espace qui lui soit propre dans un développement intelligent de la foi au Dieu trinitaire ? Il me semble, là encore, que ce qui a été dit de la place de l'Esprit dans la Tri-unité divine fournit de précieux éléments de réponse.

L'Esprit n'agit pas de façon autonome mais il n'est pas non plus le simple substitut du Fils comme s'il devait appliquer, sans aucune initiative de sa part, la réalité de l'ordre du christologique. Certes, c'est la seule référence au Verbe, à sa Personne, à sa Parole[90], qui permet de conduire le fidèle à la connaissance de Dieu. Cet élément est capital pour tout protestant évangélique. Mais cela doit-il impliquer que l'Esprit ne puisse susciter aucune révélation pour le croyant hors la lettre de la Parole ? Pour le dire autrement : faut-il que l'Esprit n'agisse que *via* l'interprétation rationnelle de la Parole inscripturée[91] ou peut-il aussi agir *via* des révélations personnelles trans-rationnelles qui intériorisent en nous, à la gloire de Dieu, les vérités dont témoigne l'Ecriture[92] ? Comme l'Esprit est pleinement Dieu par lui-même, *autotheos*, il est

---

89 Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 2, p. 187.

90 Je n'ai pas le temps ici de montrer pourquoi la Bible peut être confessée comme Parole de Dieu. Je renvois le lecteur à une abondante littérature à ce propos (cf. par exemple : Paul Wells, *Dieu a parlé. La Bible, semence de vie dans le cœur labouré* (coll. Sentier), Québec, La Clairière, 1997). Et je répète que le protestantisme a traditionnellement associé la Bible à l'ordre du christologique en la comprenant comme « Parole inscripturée ».

91 C'est manifestement la thèse de James Packer lorsqu'il dit que le « moyen fondamental dont use notre Créateur, doué de raison, pour guider ses créatures, douées de raison, [...] consiste à leur faire comprendre et appliquer de façon raisonnable sa Parole écrite » (*Connaître Dieu*, Mulhouse, Grâce et Vérité, 1983, p. 281).

92 C'est ce pour quoi plaide John Yates dans une remarquable petite étude parue récemment dans *Hokhma* : « Comment Dieu nous parle-t-il aujourd'hui ? Anthropologie biblique et témoignage du Saint-Esprit », *Hokhma*, n° 79/2002, pp. 1-32.

réellement libre d'amorcer des initiatives personnelles selon sa fonction et l'ordre qui lui revient dans les relations intra-divines. L'Esprit de Dieu peut me faire comprendre de façon personnelle – c'est-à-dire, pourquoi pas, par des révélations trans-rationnelles – les vérités salutaires de la foi chrétiennes telles qu'elles apparaissent une fois pour toutes dans la Parole. La liberté de l'Esprit ne concurrence pas la normativité de la Parole inscripturée. L'Esprit personnalise et intériorise librement le don de Dieu mais il le fait en référence à la vérité de Christ. Le critère objectif de discernement pour la pneumatologie, c'est le critère christologique. « Donner un critère christologique à la pneumatologie, précise Yves Congar, c'est, sans méconnaître la liberté de l'Esprit qui souffle où il veut, savoir que cette liberté est celle de la vérité et que la 'mission' ou venue de l'Esprit a relation, accord, connexion avec celle du Verbe »[93]. Par son ouverture aux formes les plus variées du témoignage du Saint-Esprit, un charismatisme expurgé de l'autonomisation spiritualisante offre un émerveillement toujours renouvelé de notre connaissance de Dieu par l'Esprit. Belle promesse.

Les exemples d'application concrète pourraient se multiplier… à l'infini probablement tant les réalités de l'Esprit touchent à nos identités, à notre être même. L'Esprit n'est pas une force impersonnelle ni une entité abstraite non divine mais Dieu comme en dehors de lui-même qui demeure en nous : « Par les missions du Verbe et de l'Esprit, avec leurs effets de grâce, Dieu – le Dieu Trinité – existe vraiment hors de lui-même »[94]. Vraiment divin, vraiment personnel et troisième, l'Esprit est cette réalité par laquelle Dieu communique vraiment à l'homme dans son temps présent. C'est par l'Esprit que Dieu est en nous. Mais c'est aussi par l'Esprit que nous suivons Christ qui mène au Père sur un chemin d'obéissance et d'accomplissement. Un tel mouvement garantira sa bonne santé dans un rapport précis à l'ordre christologique : c'est la référence au Verbe de Dieu. ■

---

[93] Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 2, p. 268.

[94] Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, p. 205.

Ḥokhma 83/2003, pp. 49-64

BREF APERÇU SUR LA BIBLE SYRIAQUE

par
Alain-Georges MARTIN,
Docteur en Théologie, Poitiers (France)

Des chrétiens inconnus

La guerre en Irak a rappelé à beaucoup qui l'ignoraient l'existence des chrétiens orientaux au Moyen Orient. Aujourd'hui de langue arabe, ils ont plus ou moins gardé comme langue liturgique le syriaque, dialecte araméen dans lequel fut traduite très tôt la Bible.

Lire la Bible syriaque, c'est d'abord mieux connaître l'histoire du texte biblique dans les premiers siècles chrétiens, car elle prend une grande place dans les recherches sur la critique textuelle. L'intérêt est aussi dans le passage du message biblique d'une langue à l'autre ; on s'aperçoit que les choix de traduction d'un mot, d'une expression impliquèrent parfois une réflexion théologique. Enfin, c'est prendre conscience qu'il existe en dehors de notre Occident une autre expression chrétienne, que nous aurions profit à mieux connaître.

Le but de cet article est de poser quelques jalons pour essayer de se retrouver dans des données parfois complexes ; à titre d'exemples, un certain nombre de variantes et de faits seront signalés. C'est loin de se vouloir exhaustif : on ne peut pas tout dire en quelques pages

Le syriaque

Le syriaque est un dialecte araméen utilisé par les chrétiens qui habitent ce qu'on appelle aujourd'hui le Proche et le Moyen Orient. L'araméen est lui-même une langue sémitique proche de l'hébreu et de l'arabe. Avant le grec, il fut la langue diplomatique de l'Empire perse. Langue internationale, il devint la seconde langue des Juifs, remplaçant peu à peu l'hébreu comme langue vernaculaire. L'araméen est aussi la langue du Talmud. Dans l'Ancien Testament, quelques chapitres de

Daniel et d'Esdras sont en araméen et le grec du Nouveau Testament contient quelques mots dans cette langue. On peut dire que l'araméen est la troisième langue de la Bible.

A l'origine simple dialecte araméen parlé dans le petit royaume d'Edesse (aujourd'hui Urfa au sud de la Turquie où le christianisme se développa à l'occasion de la conversion de son roi Abgar VIII), le syriaque est devenu la langue de culture des chrétiens du Moyen Orient. Elle a développé une riche patrologie, faite de commentaires bibliques et de traités théologiques. Elle servit aussi à la traduction d'une partie de la littérature grecque et, ainsi, d'intermédiaire entre les Grecs et les Arabes. Dans le monde chrétien, l'arabe remplaça peu à peu le syriaque et donna lieu à une littérature arabe chrétienne, encore productive aujourd'hui. En Egypte, le copte est resté la langue liturgique.

Une Bible, plusieurs Eglises

La Bible a une place centrale dans la culture syriaque. Son histoire est complexe et ses origines difficiles à cerner. Plusieurs versions existent mais la principale est la Peshitta[1] (ou Peshitto) : elle est reçue dans l'ensemble du monde syriaque et constitue l'équivalent pour l'Orient de notre Vulgate latine occidentale. Elle a surtout la particularité importante d'être unique pour les différentes Eglises d'origine syriaque qui se sont constituées au fil des siècles. Dès le 5e siècle, les querelles christologiques ont divisé les syriaques. Elles ont été accentuées par les querelles politiques. Ainsi, à l'est, les perses païens ont soutenu et reconnu ceux qu'on surnomme les « nestoriens », qu'on retrouve aujourd'hui en Irak sous le nom d'Assyro-Chaldéens. Ces chrétiens ont été à l'origine de missions apportant l'Evangile en Asie Centrale et jusqu'en Chine. Demeurent encore aujourd'hui de cette évangélisation les Eglises de l'Inde du Sud qui ont pour langue le malayalam mais gardent le syriaque comme langue liturgique.

Un autre facteur de séparation a été la création d'Eglises uniates liées à Rome. De là, la grande diversité des Eglises orientales ; il n'est pas toujours facile de s'y retrouver.

Dans les Eglises de langue arabe (maronite, jacobite, chaldéenne, assyrienne, etc.) on garde encore, à des degrés divers, le syriaque comme langue liturgique. Il peut y avoir des diversités entre ces Eglises dans la manière d'écrire le syriaque (il y en a trois) ou de le prononcer (ainsi Peshitto à l'ouest et Peshitta à l'est), mais le texte de la Bible est le même. Il joue donc un rôle important et fondamental dans l'unité de ces Eglises.

---

[1] Son nom signifie « la simple », qu'il faut peut-être comprendre dans le sens de « la plus courante », la plus répandue.

On comptait au début du 20e siècle 300 à 400 manuscrits de la Peshitta. On en a sans doute découvert d'autres depuis. Ce qui frappe c'est la convergence de ces manuscrits : il y a peu de variantes importantes malgré les différences d'écriture et d'orthographe entre l'est et l'ouest. La Peshitta apparaît comme constituée au début du 5e siècle, juste avant les querelles christologiques séparatrices.

Mais ce caractère compact ne doit pas cacher la complexité des origines. Il faut déjà distinguer entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

I. L'Ancien Testament

On pense que la première Eglise d'Edesse est issue d'une communauté juive. En tout cas, les chrétiens ont repris aux juifs d'Edesse l'Ancien Testament. Mais sous quelle forme ? Les spécialistes discutent pour savoir s'il s'agit d'une traduction faite directement de l'hébreu ou si le texte syriaque n'est qu'une adaptation chrétienne du Targum juif (version araméenne). Ce qui est important, c'est que la version syriaque de l'Ancien Testament n'a pas été faite sur le texte grec de la Septante (au contraire des versions de la Vieille Latine, du copte, du gotique, du vieux slavon), mais sur l'hébreu ou l'araméen. C'est une version sémitique.

A. Le Pentateuque

On penche pour une adaptation (on dirait aujourd'hui une actualisation) d'un texte araméen juif dans le dialecte parlé à Edesse au 4e siècle. Ainsi dans la première phrase de la Bible, « Au commencement Dieu créa les cieux et la terre », la version syriaque a conservé la vieille particule accusative que l'on trouve en hébreu et en araméen et qui a disparu en syriaque. Il s'agit d'un anachronisme gardé dans ce qui peut paraître comme une phrase toute faite, servant de titre au livre. Un autre indice de la parenté avec un Targum est l'emploi de mots géographiques particuliers comme Rakim-Gia pour Qadesh-Barnea (Nb 32,8 ; Dt 2,14) ou plus simplement Rakern pour Qadesh (Gn 14,7 ; Nb 13,26). On a aussi Ararat (Gn 8,4) rendu par *qrdw* comme dans le Targum. Dans Na 1,4 et Mi 7,14 on a *mtnyn* (Mathnin) au lieu de Basan.

La traduction syriaque rappelle parfois l'exégèse rabbinique comme en Gn 23,2 où la ville de la mort de Sara, Kiriath-Arba est rendu *qwryt gnbr'* : la cité des hommes forts. En Gn 2,8, le paradis est dans l'Eden *dès le commencement* (non à *l'est*), comme chez les rabbins.

B. Les Psaumes

Comme dans toute la tradition chrétienne, les psaumes ont une place à part. On trouve un grand nombre de psautiers.

Voici quelques particularités.

1. Le psautier est pour l'ensemble fidèle à l'hébreu avec parfois une relecture à partir du grec.

2. La numérotation se fait à partir de l'hébreu et non du grec. La numérotation est cependant particulière entre les psaumes 113 et 147. Ceci apparaît dans l'édition des Sociétés bibliques.

3. On a retrouvé dans quelques manuscrits cinq psaumes apocryphes (numérotés 151 à 155). Le psaume 151 correspond à celui qu'on trouve dans la Septante. Les psaumes 152 à 155 se rencontrent en hébreu à Qumrân. Le syriaque, avec ces psaumes supplémentaires, n'a pas innové mais a repris une tradition liturgique juive dont on a gardé quelques bribes. Ces psaumes ne sont pas devenus canoniques.

4. La plupart des psaumes hébreux ont des suscriptions (mais pas tous), reprises ou modifiées dans la Septante. Le psautier syriaque les a toutes supprimées pour les remplacer par des intitulés qui prétendent resituer le psaume dans son contexte historique. Ces intitulés sont des créations chrétiennes propres au syriaque : ils peuvent varier d'un manuscrit à l'autre, mais on les groupe dans deux grandes familles : l'une orientale (Eglises nestoriennes), l'autre occidentale. Prenons comme exemple le psaume 8.

– Hébreu : Au *chef de chœur. Sur la guittith. Psaume de David.*

– Grec : *Pour la fin. Sur les pressoirs. Psaume à David.*

– Syriaque occidental : *A David. Prophétie selon laquelle des nourrissons, des bambins et des enfants glorifieront avec des palmes le Seigneur.*

– Syriaque oriental : *Prophétisé sur le Messie et cela nous enseigne la séparation des natures.*

On repère très bien, dans ce dernier intitulé, la préoccupation théologique.

On ne peut énumérer ici toutes les particularités du psautier syriaque. Citons-en une, en liaison avec le Nouveau Testament. Dans Ep 4,8, Paul cite le Ps 68,19, mais en inverse le sens. Dans l'hébreu comme dans le grec, les dons vont de l'homme à Dieu. En revanche dans Ephésiens comme dans une majorité de manuscrits de la Peshitta, c'est Dieu qui fait des dons à l'homme. Paul aurait-il eu sous les yeux, ou en mémoire, un texte hébreu différent de celui que nous connaissons et apparenté au texte syriaque, ou bien s'agit-il d'une relecture chrétienne du psaume à partir du texte paulinien ?

C. Quelques exemples supplémentaires

– *Esaïe*

En Es 7,14, on trouve manifestement une relecture grecque (Septante ou Nouveau Testament) là où le syriaque rend « jeune femme » par « vierge » (*betulato*). En revanche, il est malaisé d'expliquer la traduction d'un mot, difficile en hébreu : en Es 5,2, les *raisins pourris* sont

rendus en syriaque par *caroubes*. Serait-ce une allusion au récit de l'enfant prodigue de Lc 15, due à une relecture chrétienne ? On peut hésiter.

– *Jonas*

La traduction syriaque fait un usage fréquent du verbe *hpk* qui correspond à l'hébreu *šwb*, « faire demi-tour, changer de direction, se convertir ». On peut même penser qu'en 3,10, Dieu lui aussi, se convertit.

En Jon 1,6s le traducteur syriaque fait un jeu de mot qu'on ne trouve pas en hébreu entre « tirera », *npçyn* et « les sorts », *pç`*.

En syriaque le mystérieux *qiqayon* est une courge (4,6).

Enfin après 4,8 le syriaque ajoute un morceau de phrase tiré de 1 R 19,4, *parce que je ne vaux pas mieux que mes pères*, mis dans la bouche d'Elie. Dans son commentaire, Išo^cdad de Merv (auteur du 9e siècle) indique que Jonas est l'enfant ressuscité par Elie (2 R 4,33-37).

– *L'Ecclésiaste*

La traduction syriaque présente des particularités qui rappellent la Septante, laquelle s'inspire de la traduction littérale d'Aquila. Pour rendre la particule accusative *'et* de l'hébreu, Aquila emploie la préposition *sun* avec l'accusatif, ce qui est un barbarisme en grec. Le syriaque reprend la particule archaïque de l'araméen *yot* (voir Gn 1,1) là où on trouve le *sun* grec.

– *Chroniques*

Les deux livres des Chroniques ont été les derniers à être traduits et introduits dans le canon. On ne les trouve pas encore dans le commentaire d'Išo^{c}dad de Merv. La traduction est déficiente puisque certains passages sont simplement la copie des livres de Samuel ou des Rois correspondants. Ainsi par exemple, 2 Ch 11,5-12,12 est remplacé par 1 R 12,25-30 et 1 R 14,1-9.

La traduction de l'Ancien Testament s'est faite progressivement. Les Chroniques, Esdras, Néhémie et Esther puis les deutérocanoniques (sous l'influence du modèle grec) ont été les derniers à entrer dans le canon.

D. Les Deutérocaconiques

La conception du canon, tant chez les juifs que dans le christianisme ancien, est concentrique. Autour du noyau central (le Pentateuque), il y a les Prophètes, puis les Ecrits. Les traductions tant grecque que syriaque se sont faites chronologiquement selon ce plan. On a vu que les derniers livres traduits furent les Chroniques. Mais très vite, sous l'influence chrétienne et grecque, on traduisit les deutérocanoniques et même de nombreux pseudépigraphes.

Par exemple, dans Gn 30,41, l'opposition entre brebis vigoureuses et brebis chétives est rendue par la paire « aînées/cadettes ». On décèle aussi la volonté d'expliquer certains passages difficiles en hébreu. En voici deux exemples :

a) Gn 4,5-7 (traduit mot à mot) :

(5) et dans Caïn et dans son offrande il ne prit pas son plaisir, et il fut mauvais envers Caïn beaucoup et devint noir son visage

(6) et dit le Seigneur à Caïn : pourquoi il fut mauvais vers toi et pourquoi devient noir ton visage

(7) si tu plais tu recevras et si tu n'agis pas bien à ta porte le péché est couché

toi, tourne-toi vers lui et lui te dominera.

b) la traduction Crampon (édition 1923) propose de rendre ainsi le texte syriaque du passage difficile de Jb 19,25-26 :

Je sais que mon rédempteur est vivant et qu'à la fin il se manifestera sur la terre. Et sur ma peau et sur ma chair ces choses se sont pressées ; si mes yeux voient Dieu, ils verront la lumière.

F. La Syro-Hexaplaire

Il s'agit d'une traduction entreprise par Paul de Tella au 7e siècle sur les Hexaples d'Origène. La tendance à cette époque est de se calquer le plus possible sur le modèle grec : on le verra pour le Nouveau Testament avec la version harkléenne. La syro-hexaplaire, inspirée par la Septante, n'a jamais supplanté la Peshitta.

II. Nouveau Testament

La question du Nouveau Testament syriaque est plus complexe que celle de l'Ancien. Commençons par quelques remarques sur le canon.

A. Le canon

La Peshitta qui est, comme on l'a déjà dit, la vulgate des Eglises syriaques, prend forme au début du 5e siècle mais elle précède d'autres éditions. Par la Peshitta, l'évêque Rabbula met fin à une tradition vieille de presque deux siècles, la lecture dans les Eglises d'une harmonie des quatre évangiles, le *Diatessaron* (expression qu'on pourrait traduire « à partir des quatre »). Il fut composé d'abord en grec par Tatien vers 180. Au 4e siècle, on mentionne dans des commentaires une troisième épître aux Corinthiens, celle que l'on trouve aujourd'hui dans les Actes de Paul. En revanche la Peshitta constituée par la suite (début du 5e siècle) n'a ni cette 3e épître, ni 2 et 3 Jean, 2 Pierre, Jude, l'Apocalypse, ni le

récit de la femme adultère en Jn 8. Peu à peu ce canon primitif fut complété par des traductions postérieures (7e-8e siècles).

B. Avant la Peshitta

1. *Le Diatessaron*

C'est donc le Diatessaron qui fut d'abord utilisé dans les Eglises syriaques. On ne possède malheureusement plus ce texte en langue syriaque, ce qui pose beaucoup de problèmes pour l'établissement d'une histoire du texte syriaque des Evangiles. On n'en connaît que des traductions, principalement en arabe, en persan et dans quelques langues européennes du haut Moyen Age. On peut aussi essayer de reconstituer ce texte à partir des commentaires d'écrivains du 4e siècle faits d'après le Diatessaron : ainsi on connaissait le commentaire de Saint-Ephrem sur les évangiles dans une traduction arménienne : la découverte d'une partie du texte syriaque de ce commentaire et sa publication par le Père Leloir ont permis une grande avancée dans les études sur le Diatessaron.

2. *La Vieille Syriaque*

A côté du texte de la Peshitta qui remplaça l'harmonie du Diatessaron, on a retrouvé au cours du 19e siècle deux manuscrits que l'on a considérés comme témoins d'une version plus ancienne et que, pour cette raison, on a appelée Vieille Syriaque (*Vetus Syra*) en référence à la Vieille Latine qui précéda la Vulgate. En syriaque, le Diatessaron est appelé *L'Evangile des mélangés* par opposition à *L'Evangile des séparés* comme se désignent les deux manuscrits de la Vieille Syriaque : cela indique une certaine articulation du moins dans leur usage concurrentiel, mais plus problématique pour leurs relations textuelles.

L'un de ces manuscrits fut découvert par l'anglais Cureton, d'où son nom. L'autre est un palimpseste[2] découvert par Agnes Smith Lewis, une intrépide britannique, au monastere Sainte-Catherine dans le Sinaï ; d'où son nom de Sinaïticus (à ne pas confondre avec le manuscrit grec trouvé par Tischendorf au même endroit). Malheureusement ces deux manuscrits comportent de nombreuses lacunes : ainsi Cureton n'a plus Marc (sauf les quatre derniers versets).

Ces deux manuscrits présentent des différences. Il est difficile de discerner lequel est le plus ancien, bien que Syr-Sin (le palimpseste du Sinaï) contienne plus de particularités. Ils ne doivent pas dépendre l'un de l'autre mais plutôt d'une source commune. La Vieille Syriaque reflète une meilleure connaissance de la Palestine au point de vue de la géographie, des coutumes et même de la langue. On pourrait à pre-

[2] Palimpseste : comme les parchemins étaient chers, on grattait souvent un premier texte pour réécrire un nouveau par-dessus. Par certains procédés, on peut retrouver le texte primitif effacé.

mière vue considérer cette version comme l'ancêtre direct de la Peshitta. Or dans cet essai de généalogie, il faut faire intervenir l'influence des manuscrits grecs et leur histoire. Pour simplifier la présentation de ce qui demeure une hypothèse, on pourrait imaginer un texte syriaque primitif apparenté à des témoins sur papyrus comme **P**[45] qui date du 3e siècle. Ce texte aurait été utilisé par le palimpseste du Sinaï, puis par Cureton, puis par un autre texte qui serait la source de la Peshitta. Celle-ci n'est donc pas une relecture à partir du texte grec d'un modèle plus ancien, mais serait plutôt un témoin cousin de la Vieille Syriaque.

Excursus 1 :
La chronologie paradoxale des Variantes

Il y a en effet un fait curieux en critique textuelle : en remontant la chronologie, on ne va pas vers un texte de plus en plus unifié, comme il semblerait logique, mais au contraire vers une augmentation des variantes. On ne peut donc réduire la critique textuelle à l'établissement d'un texte premier : les choses sont plus complexes ; c'est au contraire en redescendant le temps, qu'on va vers une plus grande standardisation du texte qui se manifeste aux 4e et 5e siècles. De même pour le syriaque : les textes considérés comme les plus anciens montrent de nombreuses divergences avec le grec alors que plus on descend dans le temps, plus grande est la conformité avec celui-ci.

Il faut également constater que ce n'est pas forcément le manuscrit le plus ancien qui contient le texte le plus ancien : une très ancienne variante peut très bien n'avoir été retenue que dans des manuscrits relativement récents mais marginaux et en langue non-grecque, donc éloignés du centre byzantin.

Excursus 2 :
Le classement des manuscrits grecs

Il n'est pas possible ici de présenter tous les problèmes posés par la critique textuelle. Cela mériterait un article bien plus volumineux ! Rappelons seulement quelques données.

On classe les quelque 6000 documents manuscrits du Nouveau Testament en :

a) papyrus, datant principalement des 2e et 3e siècles.

b) onciaux, sur parchemin, écrits en majuscules à partir des 3e-4e siècles.

c) minuscules, les manuscrits les plus nombreux à partir du 9e siècle et dont l'étude ne fait que commencer.

d) lectionnaires et citations faites par les Pères de l'Eglise.

On peut aussi essayer de classer les documents en grandes familles. On a principalement :

– la version occidentale représentée principalement par le Codex de Bèze (D 05) : elle contient les variantes les plus éloignées du texte standard.

– la famille césaréenne qui regroupe quelques textes marginaux contenant d'anciennes variantes (papyrus 45 du 3[e] siècle, certains passages du manuscrit W dit de Washington, etc.).

– la famille alexandrine qui est une recension du 4[e] siècle et se présente souvent comme une relecture de versions plus anciennes. Sa tendance est de donner un texte court.

– la famille antiochienne qui donna forme à la tradition byzantine, laquelle devint la version officielle standardisée. Elle offre un texte plus long.

En réalité les faits sont encore plus complexes qu'il n'y paraît : à l'intérieur d'un même manuscrit, des passages peuvent appartenir à des familles différentes. Ou encore, une variante peut faire apparaître un classement distinct des quatre familles ci-dessus : ainsi l'absence ou la présence des vv. 43 et 44 de Lc 22.

Particularités du palimpseste syriaque du Sinaï

Pour sa part, ce palimpseste montre une tendance à abréger et à éviter les redondances du grec. Mais il montre aussi parfois des additions qui lui sont propres. La variante la plus marquante de ce manuscrit se trouve dans Mt 1,16 où on lit : « Joseph engendra Jésus » à la place de « Joseph l'époux de Marie de laquelle est né Jésus ». On mesure les conséquences théologiques de cette variante concernant les deux natures du Christ. Les uns, pour défendre la position orthodoxe, ont avancé une distraction du scribe pris dans l'élan des formules généalogiques. En revanche, d'autres ont vu la preuve de la négation de la divinité de Jésus dans cette formulation d'une christologie primitive. Ces arguments sont l'exemple de la mauvaise résolution (anachronique) de difficultés textuelles par des considérations théologiques postérieures. Ce qu'on peut constater, c'est que ce manuscrit ne nie pas par ailleurs la divinité du Christ. Ainsi, il n'a pas la portion de phrase restrictive de 1,25 : « Il ne la connut pas jusqu'à… » qui peut être retenu contre la virginité perpétuelle de Marie. En fait, ce qu'on peut dire, c'est qu'il témoigne d'une christologie ancienne, où la conception virginale n'était pas citée comme argument en faveur de la divinité du Christ. Cette christologie n'a pas été gardée par la suite. N'oublions pas qu'il s'agit d'un palimpseste, c'est-à-dire d'un texte qui ne fut pas jugé digne d'être conservé.

Une des différences entre le Cureton et le Sinaïticus, les deux manuscrits de la Vieille Syriaque, se trouve dans le traitement de la finale de Mc 16,9-20. Comme pour quelques manuscrits grecs, cette finale ne se trouve pas dans le palimpseste du Sinaï qui porte, après le v. 9, « fin de l' évangile de Marc ». Le Cureton n'a plus de Marc que 16,16-20. On peut noter aussi la préférence de Sin. pour lire *moran*, « notre Seigneur » là où Cur. a « Jésus ».

A première vue, elle paraît plus fidèle au grec (mais à quel témoin grec ?). Cela ne veut pas dire qu'il s'agit d'une simple relecture.

1. *dans les Evangiles*

Pour les évangiles, il y aurait beaucoup à dire : citons juste l'exemple suivant.

On sait que dans l'évangile de Luc, l'institution de la Cène parle de deux coupes : 22,17 et 22,20. La tradition syriaque ne mentionne qu'une seule coupe, mais ce n'est pas la même qui est supprimée : dans la Vieille Syriaque (Cureton), c'est la seconde qui est absente, alors que dans la Peshitta, c'est la première. Faut-il voir là une relecture liturgique et sacramentelle du récit de Luc pour le ramener à la mention d'une seule coupe ?

2. *dans le reste du Nouveau Testament*

Il faut se rappeler que le Nouveau Testament, mis à part les Evangiles, n'a pour unique témoin que la Peshitta. On a pu déceler l'existence d'un texte plus ancien, par l'étude des citations que font les auteurs syriaques du 4[e] siècle (Aphraate, Ephrem). Il s'agit d'un travail partiel qui ne peut aboutir à un texte suivi. D'autre part, nous avons vu que certains livres du Nouveau Testament n'appartiennent pas au canon de la Peshitta (2 Pierre, 2 et 3 Jean, Jude, Apocalypse).

Exemples tirés de l'épître aux Ephésiens

Nous nous limiterons à quelques remarques concernant l'épître aux Ephésiens. Il est impossible de tout dire dans le cadre de cet article.

On trouve en Ep 1,5 le difficile verbe grec *proorizô*, « délimiter, fixer à l'avance », rendu en latin par *praedestinare*. Dans beaucoup de nos traductions, on lit : « Il nous a prédestinés par Jésus-Christ à être adoptés ». Cette expression est rendue en syriaque par : « Et il nous a mis pour fils en Jésus le messie selon ce qui plaît à sa volonté ». Au v. 11 où on trouve aussi « prédestiner », on a en syriaque : « Pour que d'avance nous soyons désignés », ce qui est la traduction pour les autres occurences de ce mot dans le Nouveau Testament.

En 1,10, le verbe grec *anakephalaiô*, « récapituler, mettre sous une même tête » est rendu par l'expression syriaque *men riš neth̲adat* qui signifie « de la tête est renouvelé », c'est-à-dire renouvelé à partir du début, du commencement ; c'est l'évocation d'un nouveau commencement sous l'autorité de Jésus-Christ.

En 4,30, au lieu de « n'attristez pas le Saint-Esprit », le syriaque lit « ne faites pas souffrir le Saint-Esprit ».

En 5,16, l'expression « racheter le temps » reste énigmatique. En syriaque, il y a un jeu de mot entre *zvan*, « acheter » et *zavno* « le temps,

la durée ». Mais ici, il s'agit du temps comme occasion, *kairos*, qui est rendu en syriaque par *qirso*, ici *qirshun*, *leur occasion*.

En 5,21, le mot *phobos*, « peur », est rendu en syriaque par le mot qui signifie « amour ». De plus à « se soumettre » correspond une forme syriaque que l'on peut rendre par « se faire mutuellement esclave ». On peut donc comprendre ce verset dans le texte syriaque : « Faites-vous esclaves les uns des autres dans l'amour du Christ ». Peut-être est-ce une influence de 3,17.

D. Autres versions

– L'Harkléenne

On lui a donné le nom de Thomas de Harkel. Il reprit le travail de Philoxène de Mabboug, dont on ne possède que les livres que ne contenait pas la Peshitta primitive.

La version harkléenne date du 7e siècle. Elle veut donner aux lettrés syriaques un texte aussi fidèle que possible au texte grec standard. Le résultat est un syro-grec qui pourrait faire penser au travail de traduction d'André Chouraqui. En critique textuelle, son intérêt réside dans les notes marginales qu'on trouve dans cette édition savante et qui rejoignent des variantes anciennes qu'on trouve en grec, dans le codex de Bèze (D 05).

Cette version n'a jamais remplacé l'usage liturgique et ecclésiastique de la Peshitta. Ce n'était pas son intention. Elle rejoint dans son intention la syro-hexaplaire pour l'Ancien Testament : donner un texte syriaque qui soit le plus près possible du texte grec standard.

– La Syro-Palestinienne

Il s'agit d'une version dans le dialecte araméen palestinien, différent du dialecte d'Edesse qui est à l'origine du syriaque. On n'en conserve que des portions, principalement dans des lectionnaires. On a tendance aujourd'hui à dissocier le palestinien du syriaque pour en faire un témoin spécifique du texte biblique[3].

III. Quelques exemples de traductions

1) La traduction du mot kurios

Dans le Nouveau Testament, le mot grec *kurios* est employé dans la majorité des cas pour désigner Jésus[4]. Il se rend principalement en

[3] Le syriaque utilise le mot *yešu*ᶜ*a* pour désigner Jésus, alors que le palestinien a *isus*. On trouve la même distinction en arabe qui emploie deux mots pour « Jésus » : *yašu*ᶜ chez les chrétiens et ᶜ*îsâ* chez les musulmans.

[4] Pour plus de détails sur ce sujet, voir mon article, « La traduction de *kurios* en syriaque », in *Filología Neotestamentaría*, 1999.

syriaque par *moran* (ou *mâran* selon les prononciations), « notre Seigneur », que l'on retrouve dans la formule araméenne *maranatha* « notre Seigneur, viens » (1 Co 16,22). *Kurios* est aussi employé dans la Septante pour rendre en grec le tétragramme hébreu imprononçable YHWH : dans ce cas le syriaque a *morio* (ou *mâriâ*), une forme particulière tirée de la racine *mar*. On retrouve ce mot dans les citations que fait le Nouveau Testament de l'Ancien, mais aussi dans quelques cas tels que Ph 2,11 et 2,19 ; 1 Co 8,6 et 12,3 ; Ac 4,9 et 11,21, comme s'il fallait bien insister sur la divinité de Jésus-Christ en l'identifiant au YHWH de l'Ancien Testament. Dans 2 Co 3,16-18, l'Esprit est aussi identifié à YHWH (le texte syriaque peut être un des plus anciens témoignages de l'affirmation de la divinité du Saint-Esprit). En 1 Co 11,27, le pain et le vin de l'eucharistie sont appelés pain et vin de *morio*, YHWH. On a là le témoignage fort ancien où l'eucharistie est perçue comme une manifestation de la divinité de Jésus-Christ.

Dans d'autres passages, *kurios* est rendu en syriaque par *aloho* qui correspond au grec *theos*, « Dieu ». On peut constater une fréquente hésitation dans les manuscrits grecs entre *kurios* et *theos*.

Dans l'évangile de Luc principalement, *kurios* est rendu par « Jésus ». Encore faut-il noter que cela varie d'une version à l'autre. Dans la Vieille Syriaque, le palimpseste du Sinaï a une préférence pour l'emploi de *yešu*^{c}, rejoignant ainsi certaines variantes grecques alors que le manuscrit Cureton garde parfois *moran*. Une étude plus attentive conduit à remarquer que *kurios* rendu par *yešu*^{c} se trouve dans des versets propres à Luc, sans correspondance chez Matthieu et Marc. En revanche on trouve le même fait dans les récits sur Marthe et Marie communs à Luc (10,39 et 41) et à Jean (11,3). S'agit-il du témoignage de l'ancienneté de l'appellation « Jésus », rendue ensuite par *kurios* dans le reste de l'œuvre de Luc, principalement dans les Actes ? Il faut être prudent car, on l'a déjà noté, Sin. a une préférence marquée pour rendre « Jésus » par *moran*, « notre Seigneur ».

D'autres remarques mineures peuvent être faites sur ce sujet, mais ce qu'on peut déjà déduire, c'est que le traducteur syriaque s'est très tôt trouvé en face de la question : à qui a-t-on affaire quand on parle de Jésus-Christ ? A un homme ou à Dieu ? La manière dont *kurios* est rendue en syriaque pose une question théologique fondamentale et il est intéressant de voir comment un essai de réponse a été apporté.

2) La traduction du mot logos

Plusieurs traducteurs français sont gênés par le fait que le mot « parole » (Jn 1) est au féminin alors qu'il désigne un homme quand il est attribué à Jésus ; on essaie de trouver un substitut comme « verbe » qui est au masculin ou une périphrase, « celui qui est la Parole » (Français courant). Le même problème s'est posé aux traducteurs syriaques car

melto est au féminin dans leur langue. On a trouvé la solution en mettant au masculin ce mot quand il s'agit de Jésus comme si en français on disait « le Parole ». Cet usage est repris par les théologiens syriaques dans les ouvrages christologiques.

IV. La Bible syriaque n'a pas réponse à tout

Jésus ne parlait pas le syriaque

On lit très souvent que le syriaque est la langue parlée par Jésus. De là à affirmer que le texte syriaque contient les paroles araméennes de Jésus, il y a un pas à ne pas franchir. Le syriaque n'est pas l'araméen parlé par Jésus : il existe une grande différence dialectale entre les deux même s'il y a intercompréhension. Ainsi la version syriaque n'a pas besoin de traduire (comme en grec) les mots araméens de Jn 1 (« Rabbi », « Messie », « Céphas »). Mais les deux dialectes présentent des différences morphologiques et syntaxiques précises et spécifiques qui font qu'on ne peut les confondre. Il faut rester très prudent quand on affirme que l'explication du texte grec des évangiles se trouve dans le syriaque.

Voici l'exemple d'une explication séduisante mais sujette à caution : le mot « eunuque » se rend en syriaque par un mot de la même racine que « foi, fidélité », qui peut désigner aussi bien celui en qui on a confiance, le fidèle, même sur le plan conjugal, que l'eunuque. Ainsi dans Mt 19,10-12, le texte syriaque évoque moins une castration dramatique que la fidélité d'un homme sur qui on peut compter. Après la réflexion sur le mariage, les paroles de Jésus paraissent positives. Malheureusement rien n'indique que Jésus ait employé le mot qu'on trouve en syriaque. En effet, le dialecte palestinien araméen garde le mot *saris* qu'on trouve en araméen comme en hébreu. A part, peut-être, quelques formules palestiniennes passées par la liturgie en syriaque, on ne peut affirmer, me semble-t-il, une quelconque filiation directe entre l'araméen parlé par Jésus et le syriaque. Les versions syriaques sont des traductions faites sur le texte grec. On le voit par exemple dans la simplification du vocabulaire. Ainsi la réduction dans Jean des deux verbes *apostello* et *pempo* par un seul verbe en syriaque, ou encore les hésitations pour rendre *sôma*, « corps », et *sarx*, « chair » par les mots correspondants en syriaque. Le corps peut être chair et la chair corps.

Cela ne doit pas conduire à un excès inverse : les différentes versions syriaques gardent tout leur intérêt. D'abord parce qu'elles permettent au lecteur de retrouver l'atmosphère sémitique – même différente – propre au texte des évangiles. Ensuite l'étude de ces versions est indispensable en critique textuelle pour essayer d'y voir un peu plus clair – si c'est possible – dans l'histoire du texte du Nouveau Testament.

Chercher, c'est le plaisir de partir à l'aventure et de découvrir l'inattendu. Il ne faut jamais commencer par dire « à quoi ça sert ? ». L'utilitarisme de la question en trahit la stérilité. Il faut toujours garder la fraîcheur de la curiosité. Si on accepte au départ une certaine gratuité, la récolte, d'inattendue, devient riche.

On peut reprendre les trois directions de recherche déjà indiquées dans l'introduction.

1. La Bible syriaque est un matériel complémentaire et indispensable pour l'étude déjà fort complexe de la critique textuelle. Trop souvent les variantes syriaques ont été employées comme supplétives des variantes du texte grec. Il faut, je crois, les étudier pour elles-mêmes. Ces variantes ont leur propre logique dans le contexte syriaque. Elles témoignent d'une histoire spécifique du texte syriaque.

2. Elle est importante parce qu'elle est l'une des premières traductions. L'art de traduire des premiers siècles chrétiens est bien différent de celui d'aujourd'hui, où l'on cherche à appliquer des techniques de traduction. On serait bien en peine de trouver une méthode. On voit surtout au début une grande liberté. Selon certains, elle s'expliquerait par l'usage d'une transmission orale, comme en témoigne la liberté de nombreuses citations bibliques des Pères de l'Eglise. Peu à peu, on s'achemine vers un plus grand conformisme au texte grec byzantin.

De plus la traduction syriaque permet dans certains cas de mieux préciser un mot ou une expression grecque : ainsi les notions de « salut », « sauver » sont rendues en syriaque par des mots signifiant « vie », « faire vivre ». Le salut est réellement une question de vie ou de mort.

3. Enfin, lire la Bible syriaque, voire les commentaires, c'est manifester une solidarité avec les chrétiens orientaux que nous avons trop tendance à oublier en nous limitant à un œcuménisme occidental. Elle est le fondement culturel d'Eglises divisées et minoritaires. On mesure l'importance de la Bible par cette citation de Jacques de Saroug (5e-6e siècles) : « Approche-toi du Livre avec amour, contemple sa beauté, car, sans son amour, il ne te permet pas de voir son visage. Si tu lis sans amour, tu ne profites pas, car l'amour est la porte par laquelle on entre dans la compréhension. Le Livre exige ton amour, si tu ne l'aimes pas plus que toi-même, ne le lis pas ». Ou encore Narsaï (5e siècle) qui compare la création de Dieu à l'œuvre d'un peintre. Il y a dans l'exégèse syriaque une grande part de sensibilité poétique et artistique qui peut surprendre une certaine sécheresse occidentale mais qui ne manque pas d'une grande richesse spirituelle.

Enfin si cet article, trop succinct, peut donner l'envie à un jeune chercheur de se lancer dans l'aventure, il aura atteint son but.

Brève bibliographie

L'édition courante et à bon marché de la Bible syriaque est celle de l'*United Bible Society*. Ce texte reprend celui de la polyglotte de Walton, fondée sur peu de manuscrits. Il existe une édition critique de l'Ancien Testament qui est en cours de publication. En revanche, on est plus en retard pour le Nouveau. Il n'existe pas encore d'édition critique, mis à part, pour les quatre évangiles, l'édition déjà ancienne de Pusey et Gwilliam (1901) fondée sur quarante-deux manuscrits seulement.

Il existe des éditions des deux manuscrits de la Vieille Syriaque :

– F. Crawford Burkitt a publié en 1904 *Evangelion da-Mepharreshe, the Curetonian Version of the Four Gospels.*

– Agnes Smith Lewis qui découvrit le palimpseste du Sinaï le publia dans une édition définitive en 1910 : *The old Syriac Gospels or Evangelion da-Mepharreshê.*

La version harkléenne a été éditée par White en 1778 pour les évangiles et en 1799 pour le reste du Nouveau Testament sur un seul manuscrit.

On dispose depuis quelques années d'un excellent instrument de travail pour les quatre évangiles qui permet la comparaison ligne par ligne de quatre versions syriaques : les deux manuscrits de la Vieille Syriaque, la Peshitta et l'Harkléenne dans une recension plus fiable que celle de White : George Anton Kiraz, *Comparative Edition of the Syriac Gospels, Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshîttâ and Harklean Versions*, Brill, 1995.

Pour le Diatessaron, on a la traduction en français de Louis Leloir du commentaire d'Ephrem de Nisibe, a partir des textes arménien et syriaque. *Sources chrétiennes 121, 1966.* On a aussi l'édition du Diatessaron arabe par A.-S. Marmadji (Beyrouth, 1935).

Pour la critique textuelle, on pourra consulter avec fruit L. Vaganay et C.B. Amphoux, *Initiation à la Critique textuelle du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1986.

Pour plus de détails sur les versions syriaques, voir Bruce M. Metzger *The Early Versions of the New Testament*, 1977.

On peut lire aussi avec profit l'article, de A. Vööbus, « Syriac versions », paru dans le *Supplementary Volume* de l'*Interpreter's Dictionary of the Bible* en 1976. ■

CHRONIQUE DE LIVRES

Gilles Emery & Pierre Gisel, sous dir., ***Le christianisme est-il un monothéisme ?***

Collection « Lieux théologiques » n° 36, Genève, Labor & Fides, 2001, 396 p.

Le procès du monothéisme bat son plein ; corrélativement, le *locus theologicus* de la Trinité est devenu l'un des plus courus du microcosme académique. C'est donc en résonance avec l'actualité vive que les responsables du programme interconfessionnel de IIIe cycle des Facultés de théologie de Suisse romande ont choisi le sujet « le christianisme est-il un monothéisme ? » et proposent au public les actes de leurs travaux. L'ouvrage pèse d'un bon poids : riche, bien documenté, techniquement approfondi, produit avec un soin exemplaire (très peu de coquilles). L'espace d'une recension ne suffit certainement pas à lui rendre justice – on espère exciter la curiosité par quelques aperçus.

Deux traits qui valent de l'ensemble méritent mention. La prépondérance des références de langue allemande est massive (une proportion d'il y a cinquante ans !) ; le fait qu'un bon tiers des quinze auteurs est, semble-t-il, de langue maternelle germanique y a sans doute été pour quelque chose ; on observe ainsi qu'un théologien de la Trinité aussi abondant que l'écossais Thomas F. Torrance n'est même pas nommé. Le second trait est l'avantage accordé au point de vue *généalogique* (cf. P. Gisel, pp. 20ss) : le gros des études concerne l'histoire de la réflexion, ancienne et moderne, et l'intérêt se porte avant tout sur la relation au mouvement culturel. J'ai apprécié le diagnostic sur le rapport de notre postmodernité/sur-modernité/ultra-modernité/modernité tardive à la modernité elle-même (*passim*, mais en particulier Martin Leiner, pp. 285s.). Le truisme qu'il est impossible de revenir en arrière à ces enfants de l'histoire que nous sommes n'est-il pas, cependant, d'une insistance suspecte ? A trop le rappeler, ne laisse-t-on pas percer une nervosité idéologique – pour écarter une plus radicale remise en cause ?

Réparties dans les grandes sections « Mises en perspective », « Relectures de la tradition », « Aux prises avec la modernité », entre introductions et conclusions, les contributions sont diversement orientées. Certaines, comme celle de Marc Boss (Montpellier) sur Schelling, sont

de lecture difficile : l'exposé est aussi clair que possible, mais quand il faut éclairer Schelling... (Hegel se plaignait, je crois, que l'Absolu de Schelling était la nuit où toutes les vaches sont noires ; j'ai bien de la peine à me prononcer, comme devant d'autres voltiges spéculatives).

L'écart maximal, je l'ai ressenti avec les thèses de Christoph Theobald (Paris, Centre Sèvres). Malgré la mise en valeur de la notion de « sainteté » et quelques références bibliques et traditionnelles, j'ai perçu une réduction radicale, dans la complaisance à l'esprit du temps : la paternité de Dieu signifie que « l'histoire humaine et la terre s'avèrent aujourd'hui autonomes, au point de pouvoir faire naître *en elles* l'ultime possibilité de l'être humain qu'est la sainteté », « en acquiesçant donc avec toutes nos fibres au retrait du donateur, à sa discrétion ou à son silence » (p. 335) ; la « béatitude » de l'homme autonome, et sans garantie, « le fait égal de Dieu » (*ibid.*) ; il s'agit d'indiquer « un *accès libre et sans garantie*, dans et par l'histoire, à ce que nous sommes », et s'il y a place pour un acte de louange, il est considéré comme « menacé par l'indiscrétion de tout culte public » (p. 341).

Le traitement de l'Ancien Testament par Thomas Römer (Lausanne), qui critique la confiance excessive que faisaient encore les M. Noth, G. von Rad, E. Jacob à la présentation biblique des choses (pp. 72s.), ne saurait convenir au lecteur évangélique : « L'idée d'une opposition cultuelle et culturelle entre Israël et Canaan s'avère aujourd'hui fausse... (*sic*) » (p. 74). Les fondements des thèses péremptoires sont trop fragmentaires ou équivoques pour leur conférer la solidité voulue (sur les inscriptions « Yahvé et son Ashéra », exploitées p. 77ss, n'est pas prise en compte l'étude plus prudente de Richard S. Hess, « Yahweh and his Asherah ? Epigraphic Evidence for Religious Pluralism in Old Testament Times », in *One God, One Lord, in a World of Religious Pluralism*, sous dir. Andrew D. Clarke & Bruce W. Winter, Cambridge, Tyndale House, 1991, pp. 5-33). Des négligences de détail n'encouragent pas la confiance[1]. En revanche, la mise en valeur de la solidarité de plusieurs éléments d'Esaïe 40-55 est fort intéressante (pp. 89ss) : avec l'affirmation monothéiste se combinent la réflexion sur le mal (Es 45) et l'usage d'images maternelles pour Dieu.

C'est avec Gilles Emery (Fribourg), au contraire, que la convergence est la plus marquée. Sa leçon d'histoire médiévale est admirable. Elle m'a précieusement appris comment Thomas d'Aquin a conjoint à l'un transcendantal (« l'être est un en tant qu'il est in-divis ») le concept

---

[1] Römer écrit, p. 79 : « Selon 1 R 12,26-33, Jéroboam fait du sanctuaire de Béthel un sanctuaire royal d'Israël en y installant deux statues animalières, sans doute comme trônes invisibles pour Yahvé et sa parèdre » ; or le texte précise (v. 29) qu'il en plaça *un* à Béthel et l'autre à *Dan*. Le commandement est évoqué, p. 83, « de ne pas courir après les *elohim ashérim*, les autres dieux », or il s'agit, bien sûr, d'*aḇérim* (*'ᵃḇérîm* ; la confusion est gênante car la discussion porte sur l'*ashéra*).

de *multitude transcendantale*, unité de chaque personne distincte dans la multiplicité (pp. 218s.). Ses conclusions énoncent clairement que l'aversion pour l'unité monothéiste reflète la valorisation des différences par la modernité tardive (p. 347), plus important encore, que « la confession de l'unité trinitaire n'est pas seulement une instance *régulatrice* de l'expérience chrétienne, elle est également et indissociablement *l'expression d'une expérience de salut* » (p. 348), et que l'accent sur les métaphores et la périchorèse sont insuffisants (p. 349, ce que j'ai plaidé dans mon « La Trinité, une communauté an-archique ? », *Théologie Evangélique*, 1/2, 2002, pp. 3-20). Le parcours patristique de Joseph Wolinski (Paris, Institut Catholique) montre aussi sa maîtrise. A part un ou deux lapsus[2], la tendance est discutable qui favorise la corrélativité de Dieu et de l'humain, l'inclusion du rapport aux créatures dans la constitution trinitaire (pp. 179ss, avec citation de Barth lucidement associée, p. 182). Autre chapitre remarquable pour ma lecture, celui d'Elisabeth Parmentier (Strasbourg, Faculté protestante) sur « la Critique féministe du monothéisme comme solitude de Dieu ». Modèle d'exposé synthétique sur les œuvres principales, la contribution se conclut sur des questions fort pertinentes (pp. 132-136) : les images de la paternité combattue ne sont-elles pas étrangement désuètes ? Les systèmes symboliques induisent-ils si nettement leurs analogies dans la vie sociale, (Les déesses sans nombre de l'hindouisme ont-elles libéré les femmes ?) Que reste-t-il du message central de la Réforme, avec son *solus* ? Le regretté Klaus-peter Blaser (Lausanne) sait aussi s'affranchir des clichés courants : « Il manque… à la religion africaine ce que le christianisme appelle la « bonne nouvelle » de Yahvé, le Seigneur » (p. 113) ; il ne faudrait pas ignorer l'incroyance *dans* les sociétés traditionnelles (p. 114) ; si l'effet du christianisme sur la société africaine suscite la critique, le paganisme a-t-il vraiment fait mieux ? (pp. 117s.).

Ailleurs les pépites se mêlent aux cailloux. En dépit de certains présupposés (en particulier de critique biblique), mais dans des limites méthodologiques claires, l'étude *fonctionnaliste* (fonction sociale des idées du divin) de Fritz Stolz (Zurich) est fort intéressante. La théologie trinitaire que décrit Bernard Rordorf (Genève) est bien celle de Calvin, avec accent sur le Saint-Esprit, mais le jugement selon lequel le réformateur aurait abandonné sa logique trinitaire dans sa doctrine de l'élection (pp. 227ss) n'est qu'une affirmation, influencée par Barth ; après avoir introduit « la logique de la *périchorèse* qui préside aux relations

---

2 A Justin, *Dialogue avec Tryphon* 61,1-5, est attribué « le recours à la Sagesse, Sg 8 » (p. 147) : c'est évidemment Pr 8 qu'il faut lire. Je suis intrigué, p. 152s., dans les citations d'Origène, par l'usage de l'*esprit doux* (᾿) attribué à *aploun*, « simple », et *aplôs*, « d'une manière absolue », alors que j'ai toujours vu, y compris dans l'édition citée, l'*esprit rude* (῾), en transcription *haploun*, *haplôs* ; il semble y avoir erreur, d'autant plus regrettable que *aplous* existe aussi, signifiant « non navigable » !

entre les perfections » (*sic*), l'auteur pose que « l'unité de la trinité ne peut être assurée que par la relation entre les personnes, encore faut-il que ces personnes soient contemporaines de leurs relations ou que ces relations forment une *périchorèse* » (p. 229). Calvin peut sembler plus clair.

Dietrich Korsch (Marbourg) n'est pas facile à lire, mais il m'a fait mieux comprendre le rapport de Schleiermacher à Fichte et de Fichte à Kant (pp. 242ss). Martin Leiner (Neuchâtel, mais il transporte le lecteur à Heidelberg !) insiste malheureusement sur un modèle trinitaire marqué par les tensions et contradictions (pp. 299, 310, 313, 319ss). Mais son chapitre abonde aussi en notations perspicaces, sur Moltmann et Pannenberg (pp. 296ss, 305s.), sur Panikkar et « l'impasse quasi totale » qu'il fait sur les erreurs et la barbarie des religions (p. 317). Pierre Gisel (Lausanne) étourdit, comme d'habitude, le lecteur par son agilité conceptuelle et continue de privilégier l'altérité : « La foi chrétienne renvoie au corps du Christ comme objet d'histoires particulières (...) et elle y renvoie comme *lieu* offert, livré, d'une révélation originaire et finale (révélation *une*), suspendue à un *hétérogène* (un excès de mal et un excès de subversion, l'un et l'autre inappropriables). Ce qui se dit là, parce que radical, est *unique* et en même temps *toujours à nouveau à l'œuvre*, à distance, au cœur de la dispersion des nations et de la singularité de chacun », expérience qui « n'est pas exclusive d'*autres* voies religieuses » (p. 374, phrases caractéristiques). Mais j'ai apprécié, par exemple, sa mise au point sur l'axiome de K. Rahner identifiant la Trinité économique et la Trinité immanente (p. 358), ou la note sur l'apologie contemporaine du *jeu* : s'il « peut être reconquête saine des distances », il peut dégénérer en « ouverture sur une danse avec le dérisoire » (p. 20, n. 29).

Ressort de l'ensemble, une fois encore, que la réflexion trinitaire ne peut se détacher du rapport de Dieu avec l'*histoire* racontée par l'Ecriture, centralement l'histoire de Jésus – avec la mortelle tentation, hégélienne et post-hégélienne, de constituer la Trinité par inclusion de l'*homme* Jésus en tant qu'homme. Manque à l'ouvrage, qui en aiguise si bien le discernement, l'accent sur les instructions inspirées, qui, seules, permettent de vaincre la tentation. ■

Henri Blocher

Claude-Henri Vallotton, ***La visite, une ouverture vers l'essentiel.***

L'Harmattan, Paris, 2002, 160 p. ISBN 2-7475-3271-2, 14 euros.

L'auteur écrit à partir de son expérience de pasteur de paroisse, de formateur et de visiteur. Il nous livre sa passion, l'univers de la relation humaine, et son projet, faire redécouvrir la richesse de la rencontre entre deux personnes. Il ne s'agit pas d'analyser des exemples de visites

ou de dialogues, ce qui aurait fait double emploi avec d'autres études (cf. H. Van der Geest, *Entretiens en tête-à-tête*, Labor & Fides, Genève, 1989) mais de développer le sens théologique de la visite ; elle est signe de cette démarche de Dieu qui en Jésus-Christ se fait proche. A ce titre, elle doit être le souci de tous les membres de la communauté chrétienne. Ce livre s'adresse donc à tous ceux et celles qui se sentent appelés à rencontrer les autres et veulent apprendre à faire acte de présence.

L'ouvrage est construit en triptyque.

La première partie présente la relation comme la base de notre humanité. Elle est une catégorie de l'être : nous sommes homme ou femme lorsque nous donnons, recevons, partageons avec autrui du temps, des paroles, du silence. Elle est ce lieu qui nous humanise, nous construit, nous affermit dans notre identité personnelle et croyante. Elle nous révèle à nous-mêmes, à la présence des autres et de Dieu. Toute révélation passe donc par une relation, et toute relation ouvre à une révélation.

La deuxième partie aborde la spécificité de la relation pastorale, distincte de la relation d'aide des travailleurs sociaux et des thérapeutes. Elle est un espace à trois dimensions, où se rencontrent à égalité deux personnes devant Dieu. L'enjeu est ici de traduire le message de l'Evangile pour un être unique, dans la dynamique d'un dialogue. Cela suppose l'apprentissage d'un savoir-faire et d'un savoir-être.

D'où la nécessité de se former à l'écoute et à la communication. C'est le troisième et dernier volet de la réflexion. A chacun de faire le point sur sa pratique avec l'aide d'un superviseur, de vérifier l'adéquation entre son projet de visiteur et sa personne. Des outils théologiques et psychologiques sont à disposition.

Pour l'auteur, la visite reste un acte humble, discret, à la portée de tous, qui laisse place à l'incertain et à l'inattendu. Elle ne produit pas d'effet spectaculaire, et cependant donne du sens à l'existence. N'est-ce pas l'essentiel ? A bon visiteur, salut ! ■

Agnès Desplanque

Thomas E. Schmidt, *L'homosexualité : perspectives bibliques et réalités contemporaines.*

Ed. Excelsis/Grâce et vérité, collection « Terre Nouvelle », 2002. 256 p.

Dans le débat souvent houleux que plusieurs Eglises ont entamé autour de l'homosexualité, la contribution de Thomas Schmidt se distingue à plusieurs titres.

1) Par le ton, tout d'abord, empreint d'humilité et d'amour. L'ouvrage n'est classable ni comme pamphlet « homophobe », ni comme

apologie de l'amour l'homosexuel, tel qu'il est de plus en plus accepté en Occident. L'auteur présente d'emblée ses présupposés de théologien et de croyant évangélique non fondamentaliste, mais ne tombe pas dans l'académisme froid d'un simple argumentaire biblico-théologique. Il n'oublie pas de rappeler que l'hétérosexualité n'est pas exempte d'idolâtrie et de péché (pp. 63s., 234), et déplore le rejet et le mépris dont certains chrétiens font preuve envers des personnes dont le désir s'oriente en direction du même sexe. Voilà la preuve, si besoin est, que l'on peut estimer, comme le fait Schmidt, l'homosexualité contraire au projet de Dieu pour la sexualité humaine, sans revêtir la robe du procureur. C'est un ouvrage que l'on peut remettre à un(e) ami(e) homosexuel(le) en demande de réflexion, il ne devrait pas s'y sentir jugé ni méprisé. Une lettre finale lui est même adressée directement.

2) Par la méthode, ensuite. Schmidt, exégète du Nouveau Testament, expose en priorité l'argumentaire des lectures qui dénient aux passages concernés de la Genèse, du Lévitique, des épîtres de Paul une réelle pertinence sur la question de l'homosexualité en soi, ou telle qu'elle se pose aujourd'hui. Il fait donc la part belle aux lectures contraires à la sienne, lectures malheureusement qualifiées de « révisionnistes » (j'ignore à qui il faut imputer cette maladresse : l'auteur ou sa traductrice ?). Schmidt les réfute en se fondant non seulement sur une exégèse serrée desdits passages (surtout Rm 1,26-27), mais d'abord sur la vision biblique de la sexualité et de l'union de l'homme et de la femme, don du créateur, telle qu'elle est posée de la Genèse aux Evangiles. On peut regretter toutefois le silence de Schmidt sur la nature de la relation de David avec Jonathan, voire avec Saül (1 S 18,1ss ; 2 S 1,26 ; etc.). Même si les exégèses qui tendent à érotiser cette relation s'avèrent discutables, on attendait aussi leur réfutation, ainsi qu'une réponse à ceux qui se réclament de ces textes pour légitimer le pluralisme éthique du corpus biblique sur l'homosexualité, voire la sexualité en général.

3) Par l'ampleur du champ parcouru, enfin. On dispose ici d'un aperçu assez complet de la question, dans un langage toujours accessible. La bibliographie théologique et exégétique de l'auteur est très riche. Un chapitre, « le prix de l'amour », est consacré aux pathologies psychologiques et médicales liées à la pratique homosexuelle. Un autre au débat sur l'inné et l'acquis, avec ses aspects psycho-sociologiques, voire psychanalytiques, et génétiques. L'auteur reconnaît en introduction son manque de compétence dans ces domaines, mais il les aborde en s'appuyant sur une documentation solide. Il conclut en soulignant que tant du point de vue de l'espérance que nous avons en Christ que de l'expérience de ceux qui accompagnent les personnes souffrant de leur homosexualité, une restauration de l'orientation hétérosexuelle est parfois possible. ■

Ch. Desplanque

Bulletin de commande HOKHMA

Joindre le règlement à la commande.
Adresses : voir page 3 de couverture.

Nom : .... Prénom : ....
Adresse : ....
Code postal : .... Ville : ....
Pays : ....

❑ Je commande la série 1-81 au prix de 90 €, 130 FS (port en sus) *soit 75 % de réduction.*

❑ J'abonne pour un an la personne suivante, au tarif réduit / normal *(entourer ce qui convient)* :

Nom : .... Prénom : ....
Adresse : ....
Code postal : .... Ville : ....
Pays : ....

Et je choisis les deux numéros disponibles suivants en cadeau de parrainage : .... / ....

❑ Je désire recevoir le(s) numéro(s) disponible(s) suivant(s) au tarif normal / réduit *(entourer ce qui convient)*
Monnaie : FS / € *(entourer ce qui convient)*

NUMERO	**Prix unitaire**	**Quantité**	**Total**
Port en dessous de 5 exemplaires (voir bas du tableau ci-dessous)			
Abonnement éventuel d'un tiers			
Total			

PRIX AU DETAIL DES NUMEROS DISPONIBLES				
N° disponibles	**Zone Euro et autres pays (€)**		**Suisse (FS)**	
	Normal	Réduit	Normal	Réduit
4, 6 à 12	1,5	1,2	6	5
13 à 18	2,3	1,85	7	6
19 à 21	2,75	2,3	7,5	6,5
22 à 24	3	2,75	8,5	7,5
25 à 30	3,5	3	9,5	8
31 à 45	4,55	3,8	11	9
46-47 (n° double)	8,4	8,4	15	15
48 à 51	4,55	3,8	11	9
52 à 60	6,1	4,55	12	10
61 à 74	6,8	5	12	10
75-82	7,2	5,6	14	11
Port 1 à 2 ex.	2,3		4,5	
Port 3 à 5 ex.	4,55		9	
5 ex. et plus	gratuit			